ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada

THEOLOGICA GRANATENSIS · S · I · FACULTAS

VOL. 19 - 1956

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

IMPRIMI POTEST
Portu Sanctae Mariae, 7 Decembris 1956
FRANCISCUS CUENCA, S. I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, 18 Decembris 1956
† **RAPHAEL**
Archiep. Granat.

DIEGO LAINEZ Y EL CAMBIO DE BESANZON

Un dictamen del P. Diego Laínez sobre Moral Financiera*

por

J. M.ª Gallego, S. I.

Sumario.—Introducción.—I. La misión genovesa de Laínez (1553-1554).—II. La política genovesa hacia 1550.— III. La economía genovesa hacia 1550.—IV. Las ferias genovesas de Besanzón.—V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.—VI. Reflexiones sobre el dictamen de Laínez.—Conclusión.

INTRODUCCION

La primera toma de posición doctrinal escrita de los jesuítas sobre problemas de moral económica está representada por el tratado del P. Diego Laínez *Sobre la usura y los negocios de los comerciantes* (1), que sintetiza las exposiciones orales del autor, durante su estancia en Génova en los años 1553 y 1554. Las enseñanzas de Laínez fueron enteramente del agrado del fundador de la Compañía, quien quiso que el tratado fuera di-

---

* Este trabajo es un extracto de la tesis doctoral presentada y aprobada en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana, en Junio de 1953.

1 Ap. Grisar, Hartmann, ed., *Iacobi Laínez Disputationes Tridentinae*, vol. 2, Innsbruck 1886, pp. 227-321.

fundido entre los predicadores y confesores de la Orden, para uniformar sus directivas sobre la materia (2).

Nos ha parecido que sería de utilidad examinar las apreciaciones económico-morales que aparecen en el opúsculo de Laínez. Un documento de la primera generación de la Compañía, debido a la mano de quien era considerado como el ingenio más clarividente de ella, y como la persona en quien San Ignacio depositó su confianza en mayores proporciones (3), debe ser un excelente campo de estudio, para penetrar la mentalidad primitiva típica de los jesuítas y su posición frente a los problemas financieros.

Para limitar la extensión de nuestro trabajo, dándole mayor profundidad y unidad, hemos concentrado nuestra atención sobre la discusión de los contratos de las ferias de cambios. La significación político-económica que éstas alcanzaron, así como el hecho de que en torno a ellas se dibuja suficientemente la actitud de Diego Laínez ante el mundo de las relaciones económicas, creemos que justifican tal preferencia.

I. LA MISION GENOVESA DE LAINEZ (1553-1554)

SUMARIO.—1. El enviado.—2. La misión.

1. El enviado

La figura del segundo General de los jesuítas, sobre todo después de la publicación de la biografía elaborada por el P. Cereceda (4), es suficientemente conocida.

Castellano viejo, nacido en Almazán, había estudiado la Gramática en Sigüenza y en Soria, la Filosofía en Alcalá (5), y la Teología en París (6). Era el tercero de los compañeros que se habían agregado a Ignacio en París.

A una intensa actividad de predicación apostólica por las ciudades de Italia (7) unió Laínez la inteligente actuación en Trento como teólogo

---

2 *Monumenta Ignatiana,* ser. 1, t. 7, Madrid 1908, p. 59.

3 Cf. RIBADENEYRA, PEDRO DE, *Tratado del modo de gobierno que nuestro Santo Padre Ignacio tenía...*, c. 4. (Monumenta Ignatiana, ser. 4, t. 1), Madrid 1904, pp. 454s.

4 Cf. CERECEDA, FELICIANO, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo.* 2 vols. Madrid 1945/46.

5 Cf. *op. cit.*, vol. 1, pp. 1-17. 25-58. En estos pasajes se encuentra información sobre el ambiente académico de la Universidad de Alcalá.

6 Cf. *op. cit.*, vol. 1, pp. 69-90. Para conocimiento de las tendencias de la Universidad de París, hacia este tiempo, se puede ver GARCIA VILLOSLADA, RICARDO, *La Universidad de París, durante los estudios de Francisco de Vitoria* (1507-1522). Roma 1938.

7 Cf. CERECEDA, F., *op. cit.*, vol. 1, pp. 121-164; TACCHI VENTURI, PIETRO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* vol. 2, p. 2, Roma 1951, pp. 202. 204. 250. 279. 294s.

pontificio, durante las tres convocaciones del Concilio. En los debates sobre la justificación, sobre el sacramento del Altar y sobre la jurisdicción episcopal, sus palabras fueron acogidas como las de un maestro de la asamblea (8).

Su don de consejo y su espíritu de discreción le hicieron aparecer a Pío IV en 1561 como el hombre a propósito para constituirlo consultor del Cardenal Hipólito de Este, enviado al coloquio de Poissy como Legado del Papa, para poner remedio en las disenciones religiosas (9).

Laínez influyó señaladamente en la determinación docente de la Compañía, tan decisiva en la historia de ésta (10). Era un noble carácter español: sincero, noble, impetuoso. Lo demuestra el episodio con Melchor Cano (11). La humildad lo adornó. Se resistió eficazmente a los deseos de Pío IV de hacerlo cardenal (12). Los doce votos, que se dice obtuvo para el papado en el cónclave de 1559, no parece tuvieran más valor que el de una honrosa deferencia (13).

De este hombre, que no tenía sangre limpia, puesto que descendía en quinto grado de judíos conversos (14), dijo San Ignacio que era el jesuíta a quien más debía la Compañía, aunque entrara en la cuenta el P. Francisco Javier (15).

2. La Misión

Laínez, Provincial de la Compañía en Italia desde 1552 (16), entraba en Génova el 9 de octubre de 1553; había salido de Florencia siete días antes, y hecho el viaje a pie (17). Acogido primero por el patricio Nicolás Sauli, en su palacio de recreo de Carignano, se consideró allí excesivamente

---

8 Cf. CERECEDA, F., *op. cit.*, vol. 1, pp. 199-348; vol. 2, pp. 65-278; ASTRAIN, ANTONIO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 1, Madrid 1902, pp. 511-566; vol. 2, Madrid 1905, pp. 164-195; TACCHI VENTURI, P., *op. cit.*, pp. 501-533.

9 Cf. CERECEDA, F., *op. cit.*, vol. 1, pp. 569-618; ASTRAIN, A., *op. cit.*, vol. 2, pp. 150-159.

10 Cf. GONZALEZ DE CAMARA, LUIS, *Memorial de algunos dichos y hechos de San Ignacio de Loyola*, Madrid 1921, p. 84. Cámara afirma en este pasaje que Laínez fué el que ideó los Colegios.

11 Cf. CERECEDA, F., *op. cit.*, vol. 1, pp. 369-417; ASTRAIN, A., *op. cit.*, vol. 1, pp. 561-563.

12 Cf. GUTIERREZ, CONSTANCIO, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951, p. 282, no. 579.

13 Cf. CERECEDA, F., *op. cit.*, vol. 1, pp 535-545; CRISTIANI, LOUIS, *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente* (FLICHE, A.-MARTIN, V., *Histoire de l'Eglise* 17), *Paris* 1948, p. 174.

14 Cf. KOCH, LUDWIG, *Jesuitenlexicon* s. v. *Laínez*, Paderborn 1934, col. 1060.

15 Cf. RIBADENEYRA, P. DE, *Tratado del modo de gobierno que nuestro Santo Padre Ignacio tenía...*, c. 4 (Monumenta Ignatiana, ser. 4, t. 1), pp. 454s. Cotejando esta alabanza tan extraordinaria con lo que el mismo Ribadeneyra dice, en la Vida de Laínez, se deduce que el Santo se refería principalmente a la labor desplegada por Laínez en Trento. Cf. RIBADENEYRA, P. DE, *Vida del Padre Maestro Diego Laínez*, l. 1, c. 6 (*Historias de la Contrareforma* [Biblioteca de Autores Cristianos 5], Madrid 1945, p. 468).

16 Cf. BOERO, GIUSEPPE, *Vita del servo di Dio P. Giacomo Laínez*, Firenze 1880, p. 129.

17 Cf. MONTI, A., *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, vol. 1, Chieri 1914, p. 12.

bien tratado y en lugar situado algo a trasmano, por lo que se trasladó al hospital de los crónicos, Ospedaletto (18).

El principal cometido de Laínez en Génova debía ser secundar y fomentar los deseos de los ciudadanos de establecer allí un Colegio, que debería tener, como expresamente advertía San Ignacio, la renta suficiente, para que los moradores pudieran vivir sin necesidad de mendigar, como ocurría en Florencia (19); juntamente debía atender a la ayuda espiritual de la ciudad.

Atravesaba la República Genovesa tiempos difíciles. En agosto había estallado la rebelión de Córcega, acaudillada por el belicoso Sampiero della Bastelica y apoyada por una escuadra franco-turca. Era el comienzo de una guerra larga, con alternativas varias, que pondrían a Génova en una estrechez financiera extrema (20). Por este motivo las negociaciones para la fundación del colegio procedieron con extrema dificultad.

Mientras tanto, Laínez comenzó a predicar en la Iglesia de San Siro (21), cercana a la Piazza dei Banchi; debió tocar el tema de la usura, y con resultado satisfactorio, porque en 2 de diciembre de 1553 escribía a San Ignacio que la tierra estaba muy preparada para hacer fruto, y que había mucho que hacer en resolver casos de conciencia (22). Atribuía este buen efecto al estado de ánimo producido por las tribulaciones de la guerra (23).

Al comenzar el año 1554, Laínez trató detenidamente los problemas económicos-morales, en una serie de sermones predicados desde el púlpito de la catedral. Al término de ellos escribía a San Ignacio que había concluído "con gran satisfaction desta tierra, y con gran fructo" (24). Uno de los resultados prácticos había sido obtener la colaboración de la Señoría (25), que había dado orden de que se reunieran los comerciantes, para exponer sus contratos y las razones que estimaran justificarlos, ante una junta de teólogos y juristas que determinarían la conducta a observar (26). Por las memorias del secretario Polanco sabemos que se resolvió también elevar una consulta a la Universidad de Bolonia, a fin de someter luego el resultado de todas las deliberaciones a la Sede Apostólica, y recabar de ella una resolución definitiva (27).

---

18 *Op. cit.*, p. 13.

19 Cf. *Monumenta Ignatiana*, ser 1, t. 5, Madrid 1907, pp. 346s.; Monti, A., *op. cit.*, p. 12.

20 Cf. Levati, Luigi M., *I Dogi di Genova*, vol. 3, p. 1, Genova-Rivarolo 1930, p. 72; Varese, Carlo, *Storia della Repubblica di Genova dalla sua origine sino al* 1814, t. 5, Genova 1836, p. 295ss.

21 Cf. Boero G., *op. cit.*, p. 139.

22 Cf. *Lainii Monumenta*, t. 1, Madrid 1912, p. 246.

23 Cf. *op. cit.*, p. 252.

24 Cf. *op. cit.*, pp. 251s.

25 Así se llamaba el órgano del Gobierno, constituído por el Dux y los ocho Gobernadores que le asistían. Cf. *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato, raccolte da* Eugenio Alberi. ser. 2, vol. 2, Firence 1841, pp. 436s.

26 Cf. *Lainii Monumenta*, t. 1, p. 251.

27 Cf. Polanco, Ioannes Alphonsus de, *Historia Societatis Iesu*, t. 4, Madrid 1896, p. 33.

Entre los teólogos y juristas que reunió el gobierno genovés para examinar la moralidad de los contratos, nos consta que estuvieron Laínez (28) y el agustino Fabiano Clavario (29), del que nos queda un opúsculo sobre la materia.

Muy acertadas parecieron a San Ignacio las diligencias emprendidas. El 5 de abril de 1554, escribía a Laínez que había comunicado a algunos de los principales cardenales la campaña antiusurera emprendida en Génova, y que todos la habían juzgado de gran importancia; el Cardenal de Santa Cruz, más tarde Papa, con el nombre de Marcelo II, había facilitado además varios modelos de los contratos acostumbrados entre los comerciantes genoveses, los cuales San Ignacio remitía a Laínez (30).

Como ampliación de lo expuesto en sus sermones de cuaresma, predicó Laínez unas nuevas conferencias que terminó hacia mitad de mayo, con resultados prácticos en la conducta de los negociantes, según escribía a San Ignacio; juntamente manifestaba que se habían tenido tres reuniones de los letrados para estudiar los contratos de cambio, y que él había recibido del Obispo sufragáneo el encargo de redactar un informe y enviarlo al Arzobispo (31); pensaba también enviarlo a Roma, a fin de que pudiera servir, para obtener alguna decisión de la Santa Sede (32).

San Ignacio respondía el 26 de mayo mostrando grandes deseos de recibir la copia del informe de Laínez; pensaba servirse de ella, para tratar de obtener la definición deseada, así como también para difundirlo entre los operarios de la Compañía (33).

En ese escrito de Laínez, publicado en edición crítica por el P. Hartmann Grisar (34), a fines del siglo pasado, está contenido el juicio sobre los cambios de Besanzón cuyo estudio abordamos.

Para mejor comprender el juicio de Laínez sobre el funcionamiento de las ferias de Besanzón, será muy conveniente apuntar primero con brevedad la situación política y económica de la República Genovesa, hacia el año de 1550, así como la naturaleza y finalidades de las ferias de Besanzón.

---

28 Cf. *Lainii Monumenta,* t. 1, p. 255.

29 Fabiano Clavario era genovés. Perteneció a la Orden de Ermitaños de San Agustín. Ejerció el cargo de Procurador General de su Orden en Roma, y varias veces el de Provincial. Murió en 1596. El opúsculo, a que nos referimos, se titula *Tractatus de cambiis.* Roma 1557.

30 Cf. *Monumenta Ignatiana,* ser. 1, t. 6, Madrid 1907, p. 561.

31 Era Arzobispo de Génova Mons. Gerolamo Sauli, quien, residiendo en Bolonia, en calidad de Pro-Legado, tenía como Vicario en Génova a Mons. Egidio Falcetta, Obispo de Caorle, Cf. Monti, A., *op. cit.,* p. 9.

32 Cf. *Lainii Monumenta,* t. 1, p. 255.

33 Cf. *Monumenta Ignatiana,* ser. 1, t. 7, p. 59.

34 Grisar, H., ed., *Iacobi Laínez Disputationes Tridentinae,* t. 2, pp 227-321.

II. LA POLITICA GENOVESA HACIA 1550

SUMARIO.—1. Un Estado satélite.— 1. Al lado de Carlos V. –3. El período 1528-1553.

De la pujante vibración de la vida genovesa difícilmente podrá darse un exponente más expresivo que el hecho de haber subsistido en medio de continuas crisis políticas y en un estado crónico de enconadas discordias ciudadanas. El período que va de 1339 a 1528 lleva el nombre de época de los dux perpetuos; pero durante esos casi doscientos años sólo cuatro dux mueren en el cargo nominalmente vitalicio (35). Y durante los años que van de 1413 a 1453 ha conocido Génova catorce revoluciones (36). Es el efecto del viejo individualismo de los genoveses (37) y de la disolución de la comunidad en una red de partidos políticos entrecruzados, que quieren hacer valer sus opuestos intereses: el partido de los Adorno, contra el de los Fregoso; el de los nobles, contra el de los populares; el de los comerciantes, contra el de los artífices (38).

1. Un estado satelite

La turbulencia no ha arruinado la vida económica, pero ha dado lugar muy pronto a la intromisión de los estados vecinos, Milán y Francia principalmente. Génova no jugará una política europea propia: su actitud tendrá que estar coloreada cada vez por la bandera que eventualmente la domine, y que con frecuentes alternativas será sustituída por la de otra rival vecina. Durante el primer cuarto del siglo XVI cada vaivén de la fortuna francesa en la contienda por el predominio europeo tiene su repercusión, en sentido inverso, sobre la independencia de Génova, o su alianza a los intereses españoles.

2. Al lado de Carlos V

El año 1528 es trascendental para Génova, a causa del improviso viraje que da a su historia la intervención del héroe genovés del Mediterráneo, Andrea Doria.

Doria experimentaba un profundo resentimiento hacia Francisco I, bajo cuya influencia se encontraba entonces Génova. El rey francés dejaba

35 Cf. VITALE. V. A., art. *Genova (Storia)*: EncItal 16. 559.

36 BRAUDEL, FERNAND. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949, p. 285.

37 RENOUARD, Y., *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, Paris 1949, p. 95-109.

38 Cf. EHRENBERG, RICHARD, *Das Zeitalter der Fugger*, t. 1, Jena 1896, p. 325.

incumplidas las ofertas de dinero con que había prometido recompensar sus servicios, y ni siquiera reintegraba los anticipos en dinero contante para el pago de las tripulaciones (39). Por otra parte, Andrea Doria compartía con el pueblo genovés el deseo de que la vecina ciudad de Savona tornara al dominio de Génova. Los intereses franceses tenían a este respecto una dirección diferente: queriendo tener separadas las dos plazas a fin de que, si Génova le faltaba, pudiera servirse de Savona para asegurar las comunicaciones con Lombardía, Francisco I había desviado hacia Savona una importante parte del comercio y de los navíos mediterráneos, a expensas de la soberbia rival (40). A estas causas de descontento se agregaba otra de orden psicológico: Doria echaba de menos por parte del gobierno francés, especialmente de los más altos consejeros reales, el Gran Canciller Du Prat y el Condestable Montmorency, las atenciones personales a que su rango de almirante y sus servicios parecían hacerlo acreedor (41). En este estado de cosas, tiene además noticia de que el rey se propone destituírlo de su cargo de almirante, y aun hacerlo detener (42).

Doria entra entonces en relaciones con Carlos V. Le ayudan las aspiraciones de la población genovesa, porque a todos aparece favorable un acercamiento al Emperador: los patriotas esperan realizar sus miras sobre Savona; los ricos nobles entreven la posibilidad de ajustar favorables contratos financieros con la hacienda española.

El 2 de agosto de 1528, Carlos V firmaba el acuerdo con Doria, accediendo a todas las pretensiones de éste, a quien el 13 de septiembre recibía triunfalmente el pueblo genovés. Génova recobraba *de iure* su independencia, y se le otorgaba libertad de comercio en todos los países del Emperador, en las mismas condiciones que a los súbditos de éste (43).

3. El período 1528-1553

La nueva situación producida y sostenida por Andrea Doria, si no consiguió el objetivo de restaurar la independencia efectiva genovesa frente a las potencias extranjeras, ya que hizo de Génova un satélite de la corona española, logró resultados positivos en cuanto a la pacificación interna. No faltaron algunas revueltas internas, encaminadas a producir un cambio de posición, por obra de los afectos al partido francófilo, o mejor, de los descontentos de los actuales dirigentes: tales, las conjuras de Fieschi (44) en 1547, y la de Giulio Cybo en 1548 (45). Pero, en general, la vida

---

39 Cf. *Op. cit.*, pp. 336s.
40 Cf. Luzzatti, Ivo, *Andrea Doria*, Milano 1943, pp. 71.99.
41 *Op. cit.*, pp. 76. 96.
42 *Op. cit.*, pp. 89-91.
43 Ehrenberg, R., *op. cit.*, t. 1, pp. 337s.
44 Canale, M. G., *Storia della Repubblica di Genova dall'anno 1528 al 1550*, Genova 1874, pp. 157-315; Luzzati, I., *op. cit.*, pp. 173-218. Schiller ha transfigurado la historia en su tragedia *Fieschi*.
45 Cf. Canale, M. G., *op. cit.*, pp. 326-347; Luzzatti, I., *op. cit.*, pp. 231-238.

pública procedió por cauces más tranquilos, no obstante las diferencias entre la vieja y la nueva nobleza (46).

III. LA ECONOMIA GENOVESA HACIA 1550

SUMARIO.—1. Vicisitudes varias.— 2. La adaptación de una economía.—3. Génova, banca de Europa.

1. Vicisitudes varias

Ha pasado ya la época dorada del comercio genovés, que ha conocido su esplendor en el último cuarto del siglo XIII, cuando eran los mercaderes genoveses, junto con los misioneros, los más expertos conocedores de las rutas de Levante, del Asia Central y de la India, que audazmente exploraban y recorrían, para transportar al Occidente los preciados productos orientales (47).

Los estudios de Sieveking sobre los registros de aduanas genoveses (48) señalan que el comercio de Génova, después de haber tenido un descenso en el curso del siglo XV, se reanimó durante el XVI, sobre todo en la segunda mitad, para volver a entrar en franca decadencia al final del mismo (49).

La expansión turca por los territorios balcánicos y levantinos, y la desviación de las rutas mercantiles hacia los puertos atlánticos, principalmente Lisboa y Amberes, con perjuicio de los mediterráneos, a consecuencia del descubrimiento de América y del camino marítimo hacia la India, explican el descenso comercial genovés de final del siglo XV y primera mitad del XVI (50). El revigorizamiento durante la segunda mitad del XVI es efecto de la alianza con España: como el estado casi continuo de

---

46 Cf. EHRENBERG, R., *op. cit.*, t. 1, p. 339. La nobleza nueva era la creada en 1528 con los ciudadanos que por su talento o riquezas fueron considerados dignos de intervenir en el gobierno. De los veintiocho *alberghi*, en que estaba dividida la totalidad de la nobleza, correspondían cuatro a la nueva. Cf. CANALE, M. G., *op. cit.*, pp. 55s.; EHRENBERG, R., *op. cit.*, t. 1, pp. 338s.; *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato, raccolte da* EUGENIO ALBERI, ser. 2, vol. 2, p. 433; VITALE, V. A., art. *Genova*: *EncItal* 16, 562.

47 RENOUARD, Y., *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, Paris 1949, pp. 95ss. En este pasaje hay una exposición de la modalidad mercantil genovesa de la época.

48 SIEVEKING, H., *Aus Genueser Rechnungs —und Steuernbüchern*. Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte Philos. Hist. 1909; 162, pp. 52ss.

49 KULISCHER, J., *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, t. 2, München 1928/29, p. 237.

50 FANFANI, AMINTORE, *Storia economica dalla crisi dell' Impero Romano al principio del secolo XVIII*, Milano 1948, pp. 314-326; LUZZATTO, GINO, *Storia economica dell' Età Moderna e Contemporanea*, p. 1: *L' Età Moderna*, Padova 1950, pp. 17. 36ss.

guerra con Francia impedía la comunicación por tierra de los países europeos de la Casa de Austria, la vía más usual para toda clase de transportes era la que, partiendo de Barcelona, llegaba por mar a Génova, y de aquí seguía por Saboya a la Borgoña, o por Lombardía al alto valle del Rin y al lago de Constanza (51).

Señalemos dos síntomas concretos del descenso del potencial mercantil genovés: las naves de carga de Ragusa y las barcas marsellesas comienzan a intervenir en los transportes comerciales genoveses (52); la industria genovesa de la seda cede su primacía en favor de la de Lyon, que por la protección real y por el gran territorio de mercado seguro y preferente que le ofrecía el suelo francés, estaba en una situación más propicia que la de Génova, obligada a debatirse en las estrecheces de una economía ciudadana (53).

2. La adaptación de una economía

Las energías económicas genovesas no podían aceptar sin batalla estos indicios de senescencia. Pero mientras que Venecia y Florencia buscan en la actividad industrial (54) la riqueza que antes les deparaba el comercio, Génova ha emprendido el camino de los negocios financieros, especialmente los préstamos a soberanos, para adaptarse a las nuevas realidades.

Antes, los genoveses habían sido bien expertos en las prácticas auxiliares del comercio, como la técnica de los seguros y de los giros bancarios, que debieron a ellos su primer pujante desarrollo (55); pero sólo las habían ejercitado en cuanto eran requeridas para el comercio de géneros. Ahora iban a buscar, mediante operaciones de crédito, su porción en los tesoros del nuevo comercio.

Primeramente, los capitales genoveses se emplearon en préstamos a castellanos y andaluces, para facilitarles el equipaje de las flotas que se dirigían al Nuevo Mundo (56). Después, se fueron orientando más hacia la financiación de las empresas de los príncipes, particularmente, de la corona española (57).

---

51 Cf. LUZZATTO, G., *op. cit.*, p. 112.

52 Cf. BRAUDEL, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, pp. 266ss.

53 Cf. SIEVEKING, H., *Die Genueser Seidenindustrie im* 15. *und* 16. *Jahrhund.* Jahrbuch f. Gesetzgebung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche 21 (1897) 101-133; CANALE, M. G., *Storia della Repubblica di Genova dall'anno 1528 al 1550*, Genova 1874, pp. 200-202; BELGRANO, L. T., *Della vita privata dei Genovesi*, Genova 1875, p. 215. Este último autor en el pasaje citado dice que la industria de la seda era considerada anteriormente en Génova como «l'occhio destro e l'anima della nostra città».

54 Cf. BRAUDEL, F., *op. cit.*, p. 342.

55 EHRENBERG, R., *op. cit.*, t. 1, p. 324.

56 *Op. cit.*, p. 325. En este pasaje se dice que castellanos y andaluces eran perpetuos indigentes y malos calculadores.

57 Puede hallarse reseña de negocios entre genoveses y soberanos en EHRENBERG, R., *op cit.*, t. 1, pp. 324-340. Señalemos únicamente que Benedetto y Agostino Fornari, Agostino y Niccolo Grimaldi, prestaron a Carlos V, para los gastos de su elección imperial, 55.000 florines cada uno, y ésta no era sino una intervención modesta, porque los Fugger habían facilitado 600.000. El florín equivalía aproximadamente a una libra esterlina oro de hoy, según dice LUZZATTO, G., *op. cit.*, p. 143.

3. Genova, banca de Europa

Esta polarización del capital genovés hacia los negocios de cambios y los contratos financieros con los Reyes de España se afirma principalmente, cuando en 1528 queda estabilizada la política a favor de la alianza hispánica. Los *nobili vecchi*, que eran los mayores capitalistas, se apartaron así del comercio de mercancías y obtuvieron enormes ganancias; se edificaron magníficos palacios, compraron dominios y comarcas enteras, y se dieron a una vida fastuosa que los separó del resto de los ciudadanos (58).

Así, la supervivencia genovesa en el nuevo capítulo de la historia económica no es una victoria completa, porque no es la ciudad quien vence, sino un grupo social de ella, el de las grandes familias aristócratas, mientras languidece la vida del pueblo artesano (59).

Pero una realidad con que hay que contar es que la plutocracia genovesa alcanzó, en la segunda mitad del siglo XVI, una importancia internacional semejante a la de Londres, en los cuarenta años que precedieron a la guerra de 1914 (60). El órgano empleado, para hacer valer la potencia financiera genovesa, fueron las ferias de cambios de Besanzón o de Piacenza, de las que vamos a considerar sucintamente el funcionamiento.

IV. LAS FERIAS GENOVESAS DE BESANZON

SUMARIO.—1. Antecedentes.—2. Significación de las ferias de Besanzón.—3. Los negocios de las ferias.—4. El escudo de marco.—5. La concesión de crédito.—6. Las compensaciones.

1. Antecedentes

Los negocios de créditos y las especulaciones sobre efectos o documentos comerciales, que habían tenido ya una importancia muy notable durante los siglos XII y XIII, en las ferias de Champaña (61), para regular los pagos sin manipulaciones de monedas, la tuvieron aun mayor en las de Lyon, que constituían, a principios del siglo XVI, el primer mercado europeo (62). La hegemonía de las ferias lionesas no correspondía a los fran-

---

58 EHRENBERG, R., *op. cit.*, t. 1, p. 339s.
59 BRAUDEL, F., *op. cit.*, pp. 266. 290.
60 *Op. cit.*, p. 290.
61 Cf. HEATON, H., *Histoire economique de l'Europe des origines à* 1750, Paris 1950, pp. 150s.
62 BONZON, A., *La Banque à Lyon du XVI au XVIII siècle*: RevHistLyon (1902) 433.

ceses, sino a los italianos, y entre éstos, a los florentinos, cuyo cónsul presidía las reuniones de los feriantes; pero los genoveses tenían allí una intervención muy considerable (63).

Como, a causa del estado de guerra entre Francia y España y de la alianza de Génova con ésta última, los genoveses se veían excluídos de todo comercio con el territorio francés, Carlos V, deseoso de favorecer a sus amigos genoveses, y de desviar hacia su imperio la corriente comercial que afluía hacia Loyn, se decidió a fundar una feria en Besanzón, a lo más tarde, en 1535 (64).

La elección de Besanzón pudo estar determinada por las preferencias hacia su patria, el Franco Condado, de Granvela, el ministro de Carlos V; sin eso, la posición geográfica de la ciudad en el centro de un país pobre, que no podía despertar susceptibilidades, en la confluencia de varias grandes naciones, dominando, desde su puesto sobre el valle del Doubs, los caminos que conducen del Valle del Rin, al del Saona y a Lyon por un lado, y a Dijon, Borgoña y la región del Loira por otro, la predisponian para jugar un importante papel en el mundo de las relaciones comerciales.

2. La significación de las ferias de Besanzón

La principal finalidad de las ferias era constituir un mercado de crédito, y facilitar los pagos entre cualesquiera plazas de Europa (65). Diferentemente que en Lyon, no se negociaba con mercancías, sino que todo giraba alrededor de dinero o de documentos mercantiles que lo representaran."Por aquellos años se dejaba sentir, más imperiosa que nunca hasta entonces, la necesidad de evitar, en cuanto fuera posible, el transporte de dinero contante y su empleo material en las transacciones. Enormes cantidades eran requeridas por el grandioso incremento del movimiento comercial que siguió el descubrimiento de las Indias, así como también por las costosísimas empresas guerreras de los soberanos europeos. Téngase en cuenta que las guerras eran casi continuas, pues en todo el siglo XVI sólo hubo 25 años en que no se hiciera alguna operación de guerra de gran estilo; las expensas de la corona española, para dominar la rebelión de los Países Bajos, importaban por término medio dos o tres millones de coronas de oro cada año, esto es, más que el ingreso anual de aquel gobierno durante su florecimiento (67). El adagio "*pecunia nervus belli*" se había constituído norma directiva de los principales gobiernos europeos, para quienes

63 Luzzato, G., *op. cit.*, p. 304; Ehrenberg, R., *op. cit.*, t. 1, p. 341.

64 Ehrenberg, R., *op. cit.*, t. 1, p. 342.

65 Mandich, G., *Delle fiere genovesi di cambi, particolarmente studiate come mercati periodici del credito*: RivHistEcon 4 (1939) 257-276; Ehrenberg, R., *op. cit.*, t. 2, pp. 236s.; Endemann, W., *Studien in der Romanisch-kanonistischen Wirthschafts und Rechtslehre bis gegen Ende des* 17. *Jahrhunderts*, t. 1, Berlin 1874, pp. 157ss.

66 En algo muy semejante a las ferias de Besanzón, que aquí describimos, habían venido a parar nuestras ferias castellanas, que dejaron de ser «escaparate de todo género de mercaderías, para dar lugar solamente a rivolgimento di polizze da una mano nell'altra ed un imprestito continuo di danari», según nos dice Carande, Ramon, *Carlos V y sus banqueros. La vida económica de Castilla en una fase de su hegemonía* (1516-1556), Madrid 1934, p. 211.

67 Ehrenberg, R., *op. cit.*, t. 1, pp. 5-14.

la mayor dificultad de las guerras era su financiación. Si se tiene en cuenta que la necesidad de capital para fines bélicos se presentaba además, con frecuencia, súbitamente y exigiendo una satisfacción rapidísima, que debía realizarse en sitios muy separados de aquéllos en que eran obtenidos los ingresos, se comprende qué precioso instrumento constituían para los príncipes las ferias de cambios, al solucionar con rapidez y facilidad tan obsesionantes problemas político-financieros.

Considerando esto, no parecerá extraño que el más experto conocedor de la historia financiera del siglo XVI, Richard Ehrenberg, escriba en su célebre obra, ya muchas veces citada, *Das Zeitalter der Fugger* :

> «No fueron las minas de plata de Potosí, sino las ferias genovesas de cambios, lo que hizo posible a Felipe II realizar durante decenios una vasta política imperialista.» (68).

Y, en forma más retórica, escribía, a mitad del siglo XVII, Gian Domenico Peri,en su manual de técnica mercantil (69).

> «Las ferias de cambios son el corazón que da alimento, movimiento y vida al misterioso cuerpo de la política; forman el punto céntrico en que los caminos de las diversas naciones se juntan; son el oceano de donde salen las aguas de la vida de los negocios, y al cual vuelven todas a confluir. Por eso, acuden a ellas en persona o por representantes casi todos los comerciantes de Europa.»

El florentino Bernardo Davanzati, escribiendo hacia 1580, nos informa que el volumen anual de los contratos de las ferias excedía los 37 millones de escudos (70).

3. Los negocios de las ferias

Consistían en operaciones de crédito, que hoy llamaríamos *report*, y juntamente, en operaciones de liquidación, semejantes a las que hoy efectúan las cámaras de compensación o *clearing houses*.

Para simplificar las transacciones de las ferias se adoptó en ellas como unidad de valor una moneda imaginaria, una moneda de cuenta o *Rechnungsgeld*, que se denominó *escudo de marco*.

4. El escudo de Marco

Esta moneda imaginaria fué concebida de manera que 100 *escudos de marco* equivalieran a 99 *escudos de los cinco cuños* (*scudi delle cinque stampi*), una moneda áurea muy extendida en España e Italia, y que era usual en Génova (71). Los *scudi delle cinque stampi* emitidos en Génova

---

68 *Op. cit.*, t. 2, p. 240.

69 PERI, GIAN DOMENICO, *Il Negatiante*, Venezia 1682, P. 2, c. 19, p. 85.

70 BINDI, ENRICO, ed., *Le opere di Bernardo Davanzati*, per cura di..., t. 2: *Notizia de'cambi*, Firenze 1835, p. 432.

71 EHRENBERG, R., *op. cit.*, t. 2, p. 233. ENDEMANN, W., *op. cit.*, t. 1, p. 182, dice que 101 escudos de marco equivalían a 100 escudos de los cinco cuños. Los cinco cuños eran los de España, Nápoles, Venecia, Génova y Florencia.

en 1551 llevaban la inscripción: *Dux et Gubernatores Reip. Genu*; tenían el valor oficial de 3 libras y 10 sueldos, y contenían 3,381 gramos de oro de 911 milésimas (72).

De esta manera, no sólo se lograba tener un denominador común frente a la gran diversidad de las especies monetarias locales, como era indispensable en un mercado internacional de crédito, sino que se disponía además de una unidad de valor inalterable, lo cual era aún más importante. Pues debe tenerse presente que, en el siglo XVI, los soberanos variaban frecuentemente el valor de las monedas, tanto cuanto a *la talla*, es decir, el número de monedas que serían acuñadas de un peso de metal noble tomado como unidad, como cuanto a *la liga*, o riqueza de la aleación metálica. Pero además, solía variar un tercer factor importantísimo para el valor de la moneda, esto es, *el curso o valor legal*: se contaba por libras, pero no había monedas tangibles de libras; había una serie de monedas, unas de oro, otras de plata, cobre o bronce, todas de aleación, peso, forma y efigies diferentes: al emitirlas, el soberano les atribuye un valor expresado en libras y sus divisores, sueldos y denarios, es decir, en monedas de cuenta; ese valor no es indicado sobre la pieza; una decisión del príncipe lo fija, y otra puede variarlo, y de hecho lo varía con frecuencia. A todas estas causas de oscilación se mostraba inasequible el escudo de marco (73).

5. La concesión de crédito

La concesión de crédito se verificaba así: cuando todavía estaba lejana la fecha de la feria más próxima (74), los comerciantes, que disponían de numerario, compraban a otros, que necesitaban al presente de dinero, el mayor número de escudos de marco, que *teóricamente* deberían ser entregados en la primera feria. Evidentemente, para esto no se tasaba el escudo de marco al par de su valor legal, sino que se atendía a las circunstancias de abundancia o escasez, urgencia, tiempo que faltaba hasta la feria, etc. Al llegar la feria, el comerciante acreedor tenía derecho a exigir su número de escudos de marco pagaderos en escudos de oro de los cinco cuños (75). Pero rara vez quería el acreedor cobrar en metálico en las ferias; ordinariamente prefería cambiar los escudos de marco a que tenía derecho, por moneda usual tangible, que debería recibir en otra plaza tras un nuevo período; y la mayoría de las veces, esta plaza, a que se dirigía el segundo cambio, era la misma de que había partido el primero. El *precio*

72 *Corpus Nummorum Italicorum*, vol. 3: *Liguria, Isola di Corsica*, Roma 1912, p. 254; Desimoni, C., *Apéndice* a la obra de Belgrano, L. T., *Della vita privata dei Genovesi*, Genova 1875, p. 526.

73 Febvre, L., *Types économiques et sociaux du XVI siècle. Le marchand*: RevCoursConfer ser. 1, ann. 23 (1921) 143.

74 En Besanzón se celebraban cuatro ferias al año: en Febrero, en Pascua de Resurrección, en Agosto y en Noviembre. Ehrenberg, R., *op. cit.*, t. 2, p. 230.

75 El pago se debía efectuar con monedas examinadas por la presidencia de las ferias, para evitar especulaciones. Cf. Ehrenberg, R., *op. cit.*, t. 2, p. 234. Sobre los procedimientos de especulación habla L. Febvre en otra parte del artículo antes citado, publicada en la misma revista, p. 63.

de vuelta del *escudo de marco* sobre las plazas excedía, casi siempre, el precio *máximo*, que había alcanzado al ser comprado en aquéllas, para recibirlo *en las ferias*: de modo que quien compraba en Génova escudos de marco antes de la feria, y en la feria volvía a dirigir, mediante un nuevo cambio, sobre Génova esos mismos escudos de marco, en la inmensa mayoría de los casos, obtenía una ganancia; o, usando la terminología actual, se realizaba un *report*.

Al tiempo del vencimiento en Génova del segundo cambio convenido en la feria, se podía hacer el pago, asumiendo la obligación de entregar número correspondiente de escudos de marco en la nueva feria. Repitiendo indefinidamente estas idas y venidas de las plazas a la feria y de la feria a las plazas, se podía manejar durante años un capital crediticio (76).

6. Las compensaciones

Las compensaciones entre los banqueros de la feria, para facilitar los pagos entre las plazas más diversas, tenían lugar de una manera semejante a las liquidaciones de una moderna *clearing house*, de la siguiente manera: si el feriante A había comprado al feriante B mil ducados de cambio sobre Venecia, y A debía pagar a C la misma cantidad, A rogaba a B que entregara directamente a C el cambio; B podía endosar a D la obligación de esta entrega, éste a E, y así sucesivamente. La presidencia de las ferias se encargaba de examinar los estados de cuentas de los diversos feriantes, para cobrar a quien presentara un saldo en su contra, y pagar a quien presentara un saldo a su favor, evitando de esta manera un gran número de pagos intermedios. (77).

Como dijimos, las ferias de cambios comenzaron en Besanzón en 1535, pero sólo florecieron desde 1552 (78); duraron allí hasta 1579, en que fueron trasladadas a Piacenza, de donde en 1621 pasaron a Novi. Fueron siempre una institución genovesa (79).

Expuestos ya estos antecedentes, podemos pasar a referir el juicio de Laínez sobre estos contratos de las ferias, dejando, para mayor claridad, su comentario para el párrafo siguiente.

76 EHRENBERG, R., *op. cit.*, t. 2, pp. 237-241; LAINEZ, IACOBUS, *Disputationes Tridentinae*. Ed. H. GRISAR, Innsbruck 1886, nn. 55s. H. Grisar, editor de las *Disputationes Tridentinae* de Diego Laínez, divide la obra en números, conforme a los cuales haremos siempre nuestras citas.

77 EHRENBERG, R., *op. cit.*, t. 2, p. 235.

78 *Op. cit.*, t. 1, p. 341.

79 BENASSI, U., *Per la storia delle fiere dei cambi*: BollStorPiac 10 (1915) S. 62; LUZZATTO, G., *op. cit.*, pp. 119-121.

V. EL CAMBIO DE BESANZON A LOS OJOS DE LAINEZ

SUMARIO. 1. La doctrina de Laínez sobre la usura.— 2. Los daños de la usura.— 3. Compensación del *lucrum cessans* o del *damnum emergens*.— 4. Consideraciones generales sobre el cambio. 5. División del cambio.—6. Cambio puro.—7. Cambio impuro o mixto. 8. Cambio real. 9. Cambio seco. 10. La clasificación del contrato de cambio. 11. La finalidad del cambio. 12. Criterio para discernir la licitud del cambio. 13. Examen del cambio de Besanzón. 14. Falta de la segunda condición de licitud. 15. Falta de la tercera condición. 16. Examen de las razones aducidas para defender el cambio de Besanzón. 17. Daños ocasionados por el cambio de Besanzón.—18. Una posible forma correcta del cambio de Besanzón.

Puesto que fundamentalmente el juicio de Laínez sobre el cambio es consecuencia de la inmoralidad de la usura, debemos exponer su doctrina sobre ésta.

1. La doctrina de Laínez sobre la usura

Laínez entiende por usura recibir o esperar algo a causa de un préstamo. Y expone cómo está prohibida por la ley divina, la cual procedió en esto gradualmente, prohibiéndola en el Antiguo Testamento, primero con respecto al connatural pobre (80), luego con respecto a todo connatural (81), y después con respecto a cualquier hombre (82). Por último, el Nuevo Testamento prohibió aun la usura que se comete con la mente (83).

Para explicar *la oposición de la usura con el derecho natural*, aduce Laínez la autoridad de Aristóteles (84), según el cual, la usura es contra la naturaleza, porque hace engendrar moneda a la moneda que es naturalmente estéril. Lo mismo indica el término hebreo que designa la usura, que significa *mordisco*; porque el usurero muerde al prójimo contra el derecho natural, mientras es congruente a la naturaleza y a la justicia que los miembros pongan sus recursos al servicio de la utilidad común.

Es la usura contra el derecho natural, porque es contra la justicia conmutativa, que pide la igualdad entre lo dado y lo recibido: el usurero da 100, y recibe 110. El exceso no se da por el uso de lo recibido en préstamo, pues en virtud de éste, lo prestado ha pasado a la propiedad del mutuatario, y a nadie se le puede exigir que pague por usar una cosa suya; por otra parte, el mutuatario, así como recibe el uso de lo prestado, devuelve también ese mismo uso, cuando paga su deuda. Ni se puede decir

80 *Ex* 22, 25; *Lev* 25, 35s.
81 *Deut* 23, 19.
82 *Ps* 14, 1. 5.
83 *Lc* 6, 35.
84 ARISTOTELES, *Polit.*, *A* (*Opera*, ed. I. Bekker, vol. 2), Berolini 1831, p. 1258 b, lin. 2-8.

que el exceso se recibe por haberse privado el mutuante del uso de su dinero: porque procedemos en la hipótesis de que por esa privación no incurre en daño alguno, ni deja escapar ninguna ganancia. Tampoco se puede exigir ese exceso de 10, porque los 100 prestados fueron instrumento de lucro: pues, aunque fueran instrumento, se consumen con el solo uso; y, aunque sean instrumento, por el préstamo han pasado a ser propiedad del mutuatario, y lo que produzcan debe ser para éste. Laínez estima que sería injusto prestar un instrumento, y querer recibir luego, además de un instrumento igualmente precioso, algo más como precio de su uso; ello no impide, añade, que se pueda arrendar un instrumento, y, reteniendo su dominio, exigir por el uso un precio justo.

La ventaja del mutuatario por el préstamo tampoco justifica la exacción: frecuentemente el préstamo no es para él fuente de ninguna ganancia, y si lo es, se debe a su habilidad y al dinero que ha hecho suyo por el préstamo, así que todo lo obtenido debe ser para él (85).

2. Los daños de la usura

La usura perjudica a la conciencia del usurero, manchándola con un pecado que es comparado al *latrocinio* (86), y perjudica también a sus bienes temporales, que por justos juicios de Dios pronto pasarán a poder de otros. Daña al bien común, privando de las conveniencias que implica un floreciente comercio, así para la población en general, a quien proporciona abundancia de cosas útiles o de dinero, como para los príncipes, a quienes da ocasión de cobrar muchos tributos, y para todos aquéllos que de una forma o de otra encontrarían ocupación en el comercio.

Es también efecto de la usura que los bienes entregados como prenda son enviados para la venta a otras partes, y se sigue la penuria. Viene de la usura la discordia entre pobre y ricos, al ser explotados aquéllos por éstos.

Este crimen se extiende por la cooperación a muchísimos que reciben trabajo o beneficio de los usureros, o de cualquier modo los favorecen (87). A todo esto se añaden las calamidades de guerras, tempestades, etc., que suelen venir contra los pueblos usureros.

Como solución propone Laínez la institución de Montes de Piedad; así, los que piden dinero para prodigalidades no lo encontrarán, y lo tendrán los que verdaderamente lo necesitan (88).

3. Compensación del «lucrum cessans» o del «damnum emergens»

Es muy interesante observar en qué forma permite Laínez recibir algo como compensación del *lucrum cessans* o del *damnum emergens*.

---

85 LAINEZ, I., *op. cit.*, nn. 9-16.

86 *Mt* 21, 13.

87 Una acertada escenificación de las angustiosas consecuencias del disfrute de ganancias injustas ha logrado recientemente JOAQUIN CALVO SOTELO, en su drama *La Muralla*. Cf. HORNEDO, RAFAEL M.ª, *«La Muralla» y el drama católico*: RazFe 151 (1955 I) 297-304.

88 LAINEZ, I., *op. cit.*, nn. 18-20.

Cuando el mutuante se acarrea por el préstamo algún daño, no comete injusticia recibiendo compensación por ello, con tal de que el mutuatario tenga, desde el principio, conocimiento de que deberá hacer esta compensación. La razón de tal condición es que quizás podría encontrar quien le prestara, sin necesidad de asumir esa obligación. El derecho del mutuante a la compensación está fundado en que quien hace un favor puede exigir que no sea perjudicado por ello: aunque el préstamo se deba hacer gratuitamente, no hay obligación de sufrir un daño gratuitamente.

El derecho a recibir compensación por el *lucrum cessans* se basa en que quien pone un impedimento a otro, para que obtenga una ganancia, es semejante al que se la quitara: si alguien impide que un campo fructifique, o que un comerciante vaya a la feria, es claro que tendrá que dar una compensación por la ganancia cuya pérdida causó.

Se ha de compensar, pues, el *lucrum cessans*, aunque el dinero no sea fructífero; porque basta que sea instrumento de ganancia. Y no se puede decir que, por el mismo hecho de prestar el dinero, el mutuante consiente en dejar perder el lucro que esperaba: porque es posible consentir en lo uno, y no en lo otro; como podría un trabajador consentir en quedarse en casa sin ir al trabajo, pero no consentir en perder el jornal, sino exigir que se le compensara (89).

Pero en esto se han de guardar varias condiciones:

a) El mutuante debe preferir emplear sus dineros en otros negocios;

b) y debe cuidar de no incurrir en infamia, ni escandalizar.

c) El mutuatario debe saber que tendrá que dar tal compensación, pues tal vez podría encontrar quien le prestara sin esa carga; y no se debe encontrar en tal necesidad que solamente sea capaz de devolver el capital sin ese incremento.

d) Lo que se perciba debe ser efectivamente un supletivo del *lucrum cessans*: por ello, los que no pueden, o no quieren comerciar, son usureros, si reciben por este concepto.

e) De la ganancia que se esperaba se han de deducir los gastos que se hubieran hecho para obtenerla, y esa misma ganancia debe ser reducida, según el grado de su contingencia, a no ser que, por estar tan próxima, se pueda decir moralmente cierta (90).

Para tasar la cantidad a percibir, se puede esperar a ver lo que produce en realidad una cantidad igual de dinero empleada en negocios semejantes; o, si esto fuera difícil, atenerse al dictamen de un mercader justo y entendido (91).

La compensación del *lucrum cessans* no debe ser exigida en el mismo momento en que se hace el préstamo: porque quien prestara 15, y exigiera

---

89 *Op. cit.*, n. 27.
90 *Op. cit.*, n. 28-30.
91 *Op. cit.*, n. 30.

en el momento 5 por el *lucrum cessans*, en realidad solamente prestaría 10, e injustamente exigiría el interés de 15 (92).

Laínez hace notar que es muy difícil que se verifiquen todas estas condiciones:

> «In hoc autem errant mercatores, quod cum audiunt licere ob damnum emergens vel lucrum cessans aliquid ultra sortem accipere, id passim licere putant, nulla conditione observata, quum tamen tam multae requirantur, ut vix simul conveniant. Ideo, si fieri posset, salubrius esset ab huiusmodi interesse accipiendo abstinere.» (93).

Como aplicación de lo dicho se insinúa *(merito fortassis videtur)* el acierto de Juan de Medina (94) al conceder que quien se ocupara, sin infamia ni escándalo, en prevenir todo lo necesario para estar dispuesto a prestar a quien lo necesite, podría recibir algo en concepto de retribución por los diversos servicios efectuados que son apreciables en dinero, v. gr.: buscar el dinero, contarlo, llevar los libros, afrontar el peligro de pérdida, gastos para obtener el cobro, sustentación de empleados, etc. Se subraya la condición enunciada: *sine scandalo et infamia*: quien se empleara en eso espontáneamente y prescindiendo de otros negocios, justamente sería despreciado y mirado como usurero. Solamente por disposición de la autoridad pública se podría introducir un tal modo de vivir (95).

De la misma manera se justifican los Montes de Piedad (96).

4. Consideraciones generales sobre el cambio

Laínez entiende por *cambio* la permutación de dos cantidades de dinero que difieran,

1) o por su materia (oro, plata, etc.);

2) o por su figura (inscripciones, efigies de soberanos, etc.);

3) o por su cantidad y su ubicación (100 escudos puestos en Génova, y 98 de la misma especie puestos en Roma) (97).

5. División del cambio

Se pueden abarcar en el siguiente esquema las diversas especies de cambio:

Cambio
- Real
  - Puro
  - Impuro
- Seco

---

92 *ibid.*
93 *ibid.*
94 Medina, Ioannes de, *De Paenitentia, Restitutione et Contractibus*, Ingolstadt 1581, q. 6, p. 307.
95 Lainez, I., *op. cit.*, n. 31.
96 *Op. cit.*, n. 32.
97 *Op. cit.*, n. 40.

6. Cambio puro

Cambio puro es aquél en que se permutan en un mismo lugar diversas clases de monedas, sin que medie un tiempo apreciable entre el dar y el recibir; v. gr.: dirigiéndose en Génova una mañana a la Piazza dei Banchi, y dando allí monedas de plata para recibir al momento monedas de oro. Era lo que se llamaba también cambio menudo (98).

7. Cambio impuro o mixto

Cambio impuro o mixto, es aquél en que media un espacio de tiempo considerable entre el dar y el recibir: v. gr.: se da una cantidad de escudos en Génova, para recibir otra en Roma al cabo de un mes (99).

8. Cambio real

Cambio real es aquél en que efectivamente se busca una permutación de especies de dinero diferentes, al menos, en alguna de las tres notas apuntadas en la definición general de cambio, y si ocurre un lapso de tiempo entre el dar y el recibir, es debido solamente a que ese tiempo es necesario, para hacer llegar de una parte a otra las letras que ordenan el pago. Ejemplo: un comerciante recibe dinero en Génova a cambio de otro dinero que tiene en Lyon; el pago en Lyon no se podrá hacer hasta después de un cierto tiempo, pero ese plazo es debido únicamente a la necesidad de hacer llegar allá materialmente la orden de pago (100).

9. Cambio seco

Cambio seco es aquél en que sólo aparentemente se hace una permutación de dinero entre ambas partes, mientras en realidad se realiza un préstamo, y se tiene en cuenta principalmente el plazo que media entre el dar y el recibir. Ejemplo: un comerciante pobre que no tiene dinero en Lyon ni en Besanzón, ni lo espera tener, ni tampoco tiene allí crédito, necesitando dinero en Génova, se va a un comerciante rico, y recibe de éste *a cambio (seco)* una cantidad a pagar en la feria de Besanzón. El comerciante pobre extiende las letras en la forma acostumbrada; pero, como no tiene en Besanzón dinero, ni agente, ni quien le fíe, su orden de pago es envíada precisamente al agente de quien le ha dado dinero en Génova. Este agente las recibirá, y, procediendo como si hubiera cumplido la orden de pago, expedirá desde Besanzón otras letras contra el comerciante pobre genovés, mandándole pagar al rico el importe del cambio con el aumento de los gastos. Como se ve, toda la operación se reduce a

---

98 *Op. cit.*, n. 41.
99 *ibid.*
100 *ibid.*

que en Génova uno presta a otro una cantidad de dinero, y allí mismo, al cabo de algún tiempo, vuelve a recibirla con un excedente(101).

10. La clasificación del contrato de cambio

A Laínez le parece lo más exacto decir que el cambio pertenece al género de las permutas, siendo una permutación de monedas, distinta del préstamo y de la venta. Además de la permuta, añade, interviene en el cambio un arrendamiento de servicios, pues el cambista cede su trabajo y el de sus ayudantes en buscar, transportar y disponer el dinero. También puede intervenir una venta: cuando el cambista sufre un perjuicio por el cambio, y vende ese interés. Puede intervenir una donación: si voluntariamente se da o se toma a cambio por encima o por debajo del justo precio. Finalmente, en el cambio impuro hay también un préstamo implícito o tácito, porque, siendo de razón de la permuta que se haga inmediatamente la entrega por ambas partes, prácticamente sucede como si se hiciera al punto la entrega de dinero al cambista, y luego se recibiera en seguida prestado de éste (102).

11. La finalidad del cambio

El cambio tiene como objetivo inmediato facilitar las conmutaciones necesarias o convenientes en el orden doméstico y en el político (103). Pero quien se dedica a los cambios persigue otro fin más remoto, a saber, obtener una ganancia.

La persecución de una ganancia, dice Laínez, es en sí algo vil, porque la razón manda satisfacer a las necesidades y a las conveniencias, no a las codicias. Pero no por ser algo vil es ya ilícito: sólo sería pecado mortal y desorden irracional, si se pretendiera la ganancia como fin absolutamente supremo. Ahora bien, se puede perseguir una ganancia, dirigiendo ese esfuerzo a la consecución de un ulterior fin honesto, como es, si el cambista quiere ganar con sus cambios, para poder sustentarse a sí mismo y a su familia, y poder ayudar a los pobres y al estado, encaminando todas estas atenciones a la obtención de la salvación eterna. Por ello, la profesión de cambista, aunque sea vil, es lícita (104).

12. Criterio para discernir la licitud del cambio

Para que un cambio sea lícito es menester que lo sea en cuanto a la sustancia esencial del contrato, y en cuanto a todas sus circunstancias accidentales.

---

101 *Op. cit.*, n. 42.
102 *Op. cit.*, n. 43.
103 *Op. cit.*, n. 44.
104 *Op. cit.*, n. 45.

Entre las circunstancias accidentales, apunta Laínez que la persona que contrae no tenga prohibido hacerlo, como ocurre a los clérigos y religiosos (105); que no se haga en tiempos ni lugares sagrados, en que están vedadas tales actividades; que la persona que recibe a cambio no esté en una indigencia excesiva, ni vaya a usar mal del dinero recibido, como en vicios, guerras injustas, o en préstamos usureros. La ganancia no debe ser pretendida por razón del préstamo implícito que interviene, sino por razón del servicio rendido; ni se puede buscar la ganancia por sí misma, sino ordenándola a un fin superior (106). Todo esto, en cuanto a las circunstancias accidentales extrínsecas al contrato.

En cuanto a la sustancia misma del contrato de cambio, Laínez requiere tres condiciones para la licitud:

1) que en realidad se haga y se pretenda la permuta de dos cantidades de dinero;

2) que la ganancia no esté determinada por razón de la dilación del pago;

3) que el servicio vendible, que interviene en el cambio, se tase en un precio justo.

La primera condición, explica, se requiere para que verdaderamente haya un *cambio*. Las otras dos harán que ese cambio sea *justo*: la segunda excluye una especie de injusticia, que es la usura; la tercera excluye cualquier otra injusticia (107).

13. Examen del cambio de Besanzón

Una vez establecido el criterio de la triple condición, Laínez lo aplica, para examinar la moralidad del cambio llamado "de las ferias de Besanzón".

Encuentra incumplida la primera condición, a saber, que en realidad haya *permutación de dos cantidades*.

En efecto, pueden ocurrir dos casos:

a) que el deudor del cambio no disponga de efectivo en Besanzón, al tiempo del vencimiento;

b) o que disponga.

a) *Si es que no dispone de efectivo*, puede suceder:

aa) que reciba su orden de pago (=sus letras), y satisfaga por él el representante del mismo comerciante que le otorgó el cambio en Génova.

---

105 *Op. cit.*, n. 46. El ejemplo no ha sido escogido caprichosamente. Por el tratado de Fabiano Clavario, escrito en 1554, con ocasión de la misma controversia suscitada por la acción de Laínez, sabemos que eran excepción los clérigos y religiosos que se dedicaban a cambios. Sin embargo, Fabiano lo permitía, tratándose de clérigos no religiosos, si se valían de persona interpuesta, y solamente contrataban cambios justos, cuyas ganancias dirigían al socorro de personas necesitadas. Cf. CLAVARIO, F., *Tractatus de Cambiis*, Romae 1557, f. 11r.

106 LAINEZ, I., *op. cit.*, n. 46.

107 *Op. cit.*, nn. 47s.

Para guardar las formas se extiende entonces un nuevo contrato de cambio por el valor del anterior más el precio del nuevo servicio; en la gran mayoría de los casos este segundo cambio será dirigido a la misma plaza de que vino el primero, entiéndase, a Génova.

Evidentemente, cuando se procede así, no se verifica una permutación en el cambio Génova-Besanzón, porque sería absurdo que el acreedor quisiera cambiar su propio dinero de Génova con su propio dinero de Besanzón.

bb) Puede también suceder que quien acepte su orden de pago y la satisfaga sea un tercero, distinto e independiente del acreedor: tanto en este caso, como cuando

b) *el deudor dispone de efectivo en Besanzón*, a causa de que en Besanzón, en la inmensa generalidad de los casos, no se hacen pagos en contante, sino que se prolongan las obligaciones, dirigiéndolas sobre otras plazas, tampoco entonces se verifica la realidad de una permuta (108).

Dicho de otra manera: en el cambio Génova-Besanzón no existe en cada extremo una cantidad de dinero que se permuta con la otra; sino que solamente hay dinero en un extremo: en el otro sólo hay el derecho a recibirlo en Génova o en otra parte. Falta la primera condición para la licitud del cambio, ya que ni siquiera se llena la figura legítima de cambio, según la definición establecida (109).

Es de notar una observación que hace Laínez: con frecuencia recibe dinero a cambio para Besanzón quien, en el momento de contraer, no dispone allí de nada, sino solamente espera disponer para el tiempo del vencimiento. Laínez estima que con ese derecho actualmente inexistente no se puede permutar nada (110).

Del incumplimiento de esta primera condición, Laínez deduce que los genoveses que practican el cambio de Besanzón solamente pretenden recibir en Génova con lucro el dinero que allí mismo dieron, en lugar de buscar una real permutación de cantidades de dinero diversas (111).

14. Falta de la segunda condición de licitud

Tampoco se verifica la segunda condición, requerida para la licitud de un cambio, a saber, que la ganancia no esté determinada por razón de la dilación del pago. La razón esencial aducida es que el precio, a que se cotiza el escudo de marco, es menor, a medida que la feria dista más; o sea, que cuanto más tiempo es tenido el dinero por el deudor, tanto más gana el acreedor, aun cuando no haya lugar a considerar *damnum emergens* o *lucrum cessans*. Siendo el servicio vendible que interviene en el cambio, esto es, el transporte virtual del dinero de una plaza a la otra, el mismo,

---

108 Véase más arriba: IV. *Las ferias genovesas de Besanzón.*—5. *La concesión de crédito.*

109 LAINEZ, I., *op. cit.*, n. 58; cf. n. 40.

110 *Op. cit.*, n. 58.

111 *ibid.*

cuando falta más tiempo para la feria que cuando falta menos, la variación del precio del cambio a medida que el plazo es mayor muestra que se atiende al tiempo que el dinero es retenido (112).

Para defender el cambio contra esta observación, se solía decir:

a) Que el precio mayor o menor a que se cotizaba el escudo de marco obedecía simplemente a que "así estaban los cambios".

Laínez nota que se debería preguntar "por qué estaban así los cambios": pues la causa es que se aprecia el tiempo del plazo (113).

b) Asímismo se decía que el escudo de marco se compraba a menor precio, cuando faltaba mayor tiempo para su entrega efectiva, porque entonces se encontraban más vendedores, y consiguientemente bajaba su precio en razón de la abundancia.

Laínez respondía que, así como al principio del plazo se encontraban más vendedores, se hallaban también más compradores. Invita, pues, a los comerciantes a examinar sus conciencias, seguro de que deberán reconocer que, aunque hubiera en Génova una sola persona que comprara escudos de marco, y una sola que los vendiera, todavía el precio seguiría marchando con el mismo ritmo (114).

c) Igualmente rechaza Laínez la excusa de decir que el banquero que da dinero a cambio arrienda su trabajo al que lo toma, y ese trabajo vale tanto más cuanto mayor es el número de demandas y menor el de ofertas, es decir, cuanto más dista el tiempo del pago en las ferias. Porque, cuando el tiempo del pago dista más,hay más demandas del trabajo del banquero, pero hay también más ofertas del mismo. Y se añade que la abundancia de demandantes que hace subir el precio de una cosa, es la de demandantes que pagan al contado, no la de aquéllos que pagan, después de un lapso de tiempo (115).

d) Otros hacían notar que el menor precio del escudo de marco tenía por causa, no el mayor plazo de espera para su percepción, sino el hecho de que la mercancía de que no podemos usar inmediatamente vale menos que aquélla de que podemos usar sin dilación.

Respondía Laínez que el dinero no es una mercancía, y que, procediendo en la hipótesis de que no haya lugar a considerar *lucrum cessans* o *damnum emergens*, tanto valen cien escudos que serán pagados más adelante, como cien escudos presentes, pues sin expensas ningunas se hacen presentes con sola la espera: es diferente de lo que ocurre con las mercancías, las cuales no se pueden hacer presentes sin afrontar gastos (116).

15. Falta de la tercera condición

La tercera condición para la licitud del cambio, es a saber, que su precio no sea injusto, no se verifica tampoco en el cambio de Besanzón. En

112 *Op. cit.*, n. 59.
113 *Op. cit.*, n. 60.
114 *ibid.*
115 *ibid.*
116 *Op. cit.*, n. 61

efecto, al dar dinero en Génova a cambio para Besanzón, esto es, al comprar en Génova escudos de marco pagaderos en la feria, se especula todo lo más materialmente posible con la necesidad de quien toma a cambio, o vende escudos de marco. E igualmente, al establecer en Besanzón en la feria el módulo según el cual serán convertidos en moneda tangible de cada plaza los escudos de marco recibidos en escritura, la tasación se hace arbitrariamente por los mismos acreedores (117).

Por otra parte, en el cambio de Besanzón cesa todo motivo que justifique recibir algún lucro por un cambio. Tal lucro puede ser justificado por el servicio que el cambista hace transportando el dinero de una parte a otra, para lo cual tiene que establecer casas en las diversas partes y emplear allí representantes fijos, así como transportar cantidades de dinero con peligro y con gastos, para tenerlo preparado al tráfico. Ahora bien, casi todo esto cesa en el cambio de Besanzón: no se transporta el dinero, sino sólo las letras, sin peligro ninguno y casi sin gastos; no tienen allí los cambistas empleados fijos, como los tenían en Lyon; no se hacen pagos en contante, como se hacían en Lyon. Por ello, el cambio de Besanzón no parece más que una capa de préstamos usureros (118).

Otra injusticia en el cambio de Besanzón es que frecuentemente sus gastos son pagados por quien no recibe de él ninguna utilidad: tal es el caso de quien, habiendo de hacer desde Génova un pago en España, es obligado a hacer dos cambios; uno, Génova-Besanzón, y otro, Besanzón-España; o quien, habiendo de tomar y devolver dinero en Génova, es obligado a enviar letras a Besanzón, haciendo un gasto que no le reporta ninguna utilidad.

Si tenemos además en cuenta que quienes se emplean en negocios de cambios ganan más que los que tratan en mercancías, a pesar de que éstos soportan mayor trabajo, mayor riesgo y mayores gastos, colegiremos que, pues los tratantes de mercancías no ganan menos de lo justo, sino lo justo, los cambistas ganan más de lo justo (119).

Aparte de todo lo apuntado, por ser el cambio de Besanzón un contrato de moralidad al menos dudosa, quien lo ejerce se expone a peligro de deshonra, y da ocasión a otros de cometer abusos claramente ilícitos, como es ejercitar verdaderos préstamos usureros con el solo nombre o pretexto de este cambio, desfigurando sus formas (120).

16. Examen de las razones aducidas para defender el cambio de Besanzón

Laínez tiene presentes las razones que se solían aducir para defender el cambio de Besanzón.

a) Se decía que este cambio era equitativo porque era aleatorio, ya que el que daba a cambio algunas veces perdía, algunas no ganaba nada.

---

117 *ibid.*
118 *ibid.*
119 *ibid.*
120 *Op. cit.*, n. 62s.

Laínez responde que en realidad la ganancia del cambista es moralmente cierta (121).

b) Se decía que el cambio de Besanzón no podía ser usurero, porque allí no se prestaba dinero, sino que se compraban y se vendían escudos de marco.

Laínez responde que el cambio no es una compra-venta, sino una permuta (122); pero, añade que, aun prescindiendo de eso, y admitiendo que sea una compra-venta, el cambio de Besanzón lleva implícito un préstamo, a causa de que los escudos de marco no son entregados inmediatamente, y por consiguiente puede haber lugar a la usura (123).

c) Se hacía valer la comparación entre el cambista y el comerciante: así como a éste, manejando las mercancías, le es lícito obtener una ganancia, así también le es lícito al cambista, manejando el dinero.

Responde Laínez que tanto el cambista como el comerciante sólo pueden ganar con negocios justos, y que es contra la justicia que un préstamo produzca una ganancia (124).

d) Se objetaba que el cambio de Besanzón era análogo al transporte de monedas de un sitio donde valen menos, a otro donde valen más.

Contesta Laínez que en este último caso la ganancia es lícita, porque obedece al trabajo de transportar el dinero, pero que en el cambio de Besanzón sólo obedece al tiempo transcurrido hasta la recuperación (125).

e) Se notaba el hecho de que los mismos comerciantes, que tomaban el dinero a cambio a los cambistas, lo daban a su vez en la misma forma a otros; así que no se podría decir que hubiera engaño.

Responde Laínez que el mercader que toma a cambio lo hace, o compelido por la necesidad, o para ganar más aún de lo que le cuesta el cambio con trato de mercancías o con los préstamos usureros que hace a los príncipes; se somete así, como a un mal menor, a pagar el precio del cambio, pero no por ello queda éste justificado (126).

17. Daños ocasionados por el cambio de Besanzón

Después de haber demostrado que el cambio de Besanzón es ilícito, Laínez sostiene que es además nocivo: porque produce todos los inconvenientes que se siguen de la usura. Hace a los que lo ejercitan sospechosos de usura, y los priva de la fama. Los hace también ociosos, pues para sus ganancias no tienen que soportar los trabajos de los comerciantes, sino que ganan sentados y con sólo escribir unas breves letras; y de la ociosidad se siguen otros muchos vicios.

---

121 Cf. *op. cit.*, nn. 64s. BONINSIGNIUS, THOMAS, *Tractatus ad iustas negotiationes*, Florentiae 1587, p. 135, dice que en el cambio de Besanzón no había ningún riesgo, porque, en los cuarenta años que llevaba funcionando, sólo una vez habían perdido los que daban.

122 Cf. LAINEZ, I., *op. cit.*, n. 43, o más arriba: V. *El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.—10. La clasificación del contrato de cambio.*

123 *Op. cit.*, n. 65.

124 *Op. cit.*, n. 66.

125 *ibid.*

126 *ibid.*

Tampoco es conveniente para los que reciben dinero a cambio, porque les da ocasión de ocio, o de ejercitar la usura, o de vender a precios excesivos lo que compran con ese dinero que reciben a usura.

No es el cambio de Besanzón provechoso para los príncipes, pues, mientras los comerciante les son útiles pagándoles tributos y trayendo mercancías de otras regiones, los cambistas les agotan el patrimonio a fuerza de usuras, y les dan posibilidades, al prestarles dinero, para hacer guerras y gastos superfluos.

También perjudica el cambio de Besanzón a los nobles, porque, como los cambistas acumulan ganancias enormes, otorgan a sus hijas inmensas dotes, introduciendo así una costumbre que impide a otros nobles dar a sus hijas en matrimonio a nobles, sino que las tienen que colocar en los monasterios contra la voluntad de ellas, o las tienen que dar en matrimonio a personas comunes, y así viene a extinguirse la nobleza (127).

Perjudican estos cambios al comercio legítimo, porque los mercaderes dejan el trato de mercancías, que es más trabajoso y requiere mayores expensas, para dedicarse a estos negocios de cambios; y los que continúan negociando con mercancías, como reciben con frecuencia el dinero para sus negocios por este camino de los cambios, necesariamente tienen que aumentar los precios.

Perjudica asímismo el cambio de Besanzón a los pobres, porque el mercader emplea a muchos en la manufactura de la lana, seda, pieles, etc., mientras que el cambista sólo emplea unos cuantos ayudantes. Los cambistas no quieren prestar a los pobres, quienes no pueden dedicarse por ello a la agricultura o a las otras artes, y así viene la república a la indigencia (128).

Otro perjuicio causado por esta práctica de cambio era que los modestos mercaderes,que solamente negociaban con dinero tomado de los cambistas, fácilmente se arruinaban, y con ello se producían grandes discordias en las ciudades por las querellas entre ricos y pobres. Por otra parte, ésos, que se han enriquecido a costa de los otros, no se preocupan del bien público, y con sus enormes fortunas inspiran a los soldados la codicia de entregarse al saqueo de las ciudades (129).

Por todo esto le parece a Laínez que, aunque este cambio fuera de suyo lícito, podría y debería ser prohibido en vista de las perjudiciales consecuencias que produce. No cree que haya peligro para el comercio en suprimir estos cambios, pues por una parte, al comercio más bien le estorban que le aprovechan, y por otra, el comercio ha florecido, cuando estos cambios no existían, y florece todavía hoy en algunas naciones que, como los turcos, no ejercitan estos cambios (130).

---

127 *Op. cit.*, n. 67.
128 *Op. cit.*, n. 68.
129 *ibid.*
130 *ibid.*

18. Una posible forma correcta del cambio de Besanzón

Lo que ha expuesto Laínez sobre el cambio de Besanzón, lo entiende, practicado el cambio según el modo que se usa comúnmente; de ese modo le parece injusto y perjudicial. Pero se pregunta si no habría manera de practicarlo justa y convenientemente. Responde que sí, y que para ello se requiere configurarlo de manera que se atenga a las tres condiciones que expuso para la licitud del cambio (131):

Para que se guarde la primera condición, es decir, que realmente se permuten dos cantidades, hace falta que solamente tomen a cambio, para las ferias de Besanzón, aquéllos que en realidad tienen allí dinero, al menos en crédito verdadero, no fingido, para cubrir las meras apariencias jurídicas.

Para que se guarde la segunda condición, es a saber, que nada se cobre a causa del tiempo que media entre el dar y el recibir, estima necesario que el dinero se dé a cambio solamente, cuando no faltan para las ferias más que los días necesarios para la presentación de las letras, pues de esa manera el precio del escudo de marco se regularía únicamente por la mayor o menor cantidad de dinero existente en unas plazas u otras.

Para la tercera condición, observancia del justo precio, propone que no sean los mismos mercaderes que intervienen en las ferias los que tasen el precio del escudo de marco, sino otros peritos e íntegros.

De esta manera practicado, el cambio de Besanzón podría permitirse; pero en la forma en que entonces se practicaba, Laínez juzgaba que sólo accidentalmente podría ser lícito: como sería si un comerciante estuviera dispuesto a hacer con su dinero negocios justos, de los que esperara probablemente tanto lucro cuanto dan ordinariamente los cambios de Besanzón; entonces podría prestarlo a otro que se lo pidiera, recibiendo de él el lucro que producen los cambios.

Excluídos tales casos, el cambio de Besanzón no es justo ni conveniente; por lo cual se ha de aconsejar abstenerse de él. Si esto no se puede conseguir, se ha de aconsejar que no se den enteramente a este negocio, sino que sólo empleen en él una parte tal del dinero que favorezca el comercio, y entonces cuiden también de guardar las tres condiciones apuntadas (132).

---

131 *Op. cit.*, n. 69.
132 *ibid.*

VI. REFLEXIONES SOBRE EL DICTAMEN DE LAINEZ

SUMARIO.—1. Algunas ideas económico-sociales de Laínez: a. El deseo de lucro.—b. Sobre el comercio.—c. Las clases sociales y el bien común.—d. La distribución de la propiedad.—2. La condenación de la usura.—3. La compensación del *lucrum cessans*.—4. La naturaleza del contrato de cambio.—5. La censura del recambio.

1. Algunas ideas económico-sociales de Laínez

a) El deseo de lucro

A lo largo de la discusión de la moralidad del cambio, aparecen datos considerables, para construir un esbozo de los ideales económicos-sociales de Diego Laínez (133).

Como convenía a un fervoroso apóstol de la renovación católica, Laínez exhorta al desprecio de los bienes visibles ante el transcendente valor de los eternos:

> Optima autem dispositio esset eius, qui viva fide penetrans illam sententiam Domini: «Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?» [Mt 16, 26] omnia terrena prae aeternis velut stercora reputat, et ideo tota animi promptitudine desiderat scire quid iustum sit ut illud exsequatur, quid etiam iniquum ut illud fugiat, quid debeat proximo ut illud reddat; Zachaeum illum evangelicum sequens, qui dicebat ad Dominum: «Ecce dimidium bonorum meorum, Domine, do pauperibus, et si quid aliquem defraudavi, reddo quadruplum» [Lc 19, 8] (134).

Pero no exige Laínez que este desprecio sea absoluto, sino sólo el necesario, para no obstaculizar la realización de la justicia; sabe que el ideal de pobreza evangélica es un estado de perfección excepcional. Por eso, en el pasaje últimamente citado, solamente se exhorta a llenar lo que se debe por justicia. Y en el número siguiente, hablando de los que no quieren oir la verdad, por no sentirse con deseos de abrazarla, dice:

> Sed huiusmodi, si sapientes sunt, orabunt Dominum ut adaugeat illis fidem et spem. Considerabunt etiam se non esse tutos, quia debet homo diligere iudicium et inquirere veritatem suae saluti necessariam... Sequantur

---

133 Estimamos oportuno consignar como un notable mérito del escrito lainiano, que venimos analizando, su claridad didáctica, virtud hoy no suficientemente cultivada. Lamentamos que no todos los escritores modernos hagan suyo el pensamiento de Prezzolini: «L'autore crede che scriver chiaramente sia un obbligo sociale, quasi come quello della camicia pulita; non importa se non è di moda, o è lisa». (PREZZOLINI, GIUSEPPE, *Machiavelli Anticristo*, Roma 1954, p. VI).

134 LAINEZ I., *op. cit.*, n. 6.

igitur, qui ita dispositi sunt, Zachaeum. Is enim, quia statura pusillus erat, non poterat prae turba videre Iesum; quem vidit tandem ascendens in arborem sycomorum. Ita igitur hi nostri, quia... turbam habent impedientem quo minus Iesum et veritatem videant, hoc est multorum exempla et consuetudinem qui illicite negotiantur, opus est, ut, hac turba relicta, sycomorum ascendant, inanes excusationes in peccatis conculcantes et contemnentes; quia nulla sapientia contra Dominum, cui redditurі sunt de factis propriis rationem. Qui enim hoc meditatur et fide viva considerat, si dederit omnem substantiam pro animae suae dilectione, quasi nihil despiciet eam (135).

Un vestigio de mentalidad ético-económica medieval es el considerar poco digna *(turpis, vil)* la persecución de una ganancia en dinero. Pero, aunque vil o poco digna, la juzga Laínez perfectamente lícita: basta que sea enderezada a un fin superior:

Lucrativa autem ars, sive circa merces sive circa pecunias versetur, turpis est, quia habet pro fine lucrum; quod quidem ita nude acceptum turpe est, quia non servit rationi, quae non lucra, sed necessitatem et commoditatem sectari iubet; sed cupiditati. Nec tamen, quia turpis sit lucrativa ars, ideo est ex se illicita; quia licet finis suus honestatem in sua ratione non includat, non tamen ei repugnat honestas. Ideo ars licita est, quamvis turpis sit. Sicut etiam si quis negotiaretur vendens plus iusto fructus suae possessionis, non ad lucrum, sed ad sustentationem, non ageret turpiter, et tamen illicite ageret; sic iuste negotiari ad lucrum licitum est simul et turpe et sordidum.

Velle ditari et lucrari, nude sumptum, est turpe, sed non repugnat ei honestas, quia indui potest alio honesto ulteriore fine; quod fit quum mercator vel campsor vult exercere artem suam ut lucretur, vult autem lucrari, non ibi sistens et statuens ultimum finem (hoc enim esset mortale peccatum et insipientia...) sed talis lucrari vult ut se et suos alat, et pauperes et rempublicam iuvet, et omnia haec vult ob aeternam salutem, sciens nihil prodesse homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur [Mt 16,26]. Ideo ars licita est, quamvis turpis sit (136).

Segun la mentalidad medieval, la actividad económica debía servir solamente, para proporcionar los medios con que satisfacer a las necesidades humanas, cuyas exigencias no se consideraban ilimitadas, sino que tenían una medida ya fijada tradicionalmente por el ambiente social, según la condición de cada uno: tal es la posición de Santo Tomás:

In quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensurae malum proveniat. In omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura: nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini, sicut medi-

---

135 *Op. cit.*, n. 7.

136 *Op. cit.*, n. 45. Laínez recoge aquí la doctrina de Santo Tomás en la 2-2, q. 77, a. 4, c.

cina sanitati. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura; dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum quaerit eas acquirere vel retinere. Quod pertinet ad rationem avaritiae, quae definitur esse immoderatus amor habendi (137).

Este espíritu, que domina en toda la teoría moral y jurídica de la Edad Media e influye considerablemente en su práctica (138), es lo que llama Werner Sombart conciencia económica precapitalista, una mentalidad según la cual se dice que el hombre anda conforme a como Dios lo ha criado, no con la cabeza hacia abajo y los pies hacia arriba: es decir, que en el centro de todas las fatigas y preocupaciones está el hombre, norma de todas las cosas: el punto de partida de toda actividad económica está en la necesidad humana, en la indigencia natural de bienes materiales; primero se fijan los gastos, y a base de éstos se determinan las entradas (139). En tal concepción medieval se reputaba vicioso ahorrar, para necesidades que probablemente no se hubieran de presentar en el plazo de un año (140), o para lograr que los hijos ascendieran a una clase social superior a la de sus padres (141).

No será superfluo recordar que una economía así concebida, como pura satisfacción de reales necesidades preexistentes (*Bedarfsdeckungswirtschaft*), es defendida en nuestros días por éticos protestantes, con G. Wünsch (142).

137 2-2, q. 118, a. 1, c.

138 Luzzatto, G., *Storia economica dell'Età Moderna e Contemporanea*, vol. 1: *L'Età Moderna*, pp. 47-49.

139 Sombart, W., *Il Borghese*, Trad. Furst, Henry, Milano 1950, pp. 11s.

140 Cf. Radulphus Ardens, *In epistolas et evangelia dominicalia homiliae*, p. 1, hom. 8:PL 155, 1947, C. «Cum enim prohibemur cogitare de crastino (Matth. 6, 25-34), crastinum pro futuro remoto intelligendum est. Non est cogitare de crastino annonam praesenti anno providere... Ut quid enim solliciti essemus de futuris miseriis et penuriis, quas forte unquam visuri sumus». Y en la p. 2, hom. 33: PL 155, 2061, C. «*Nolite cogitare de crastino* (Matth. 6,34): cogitare ponitur pro futuro remoto vel pro sollicitum esse: contra illos qui necessaria in multos annos coacervant». Guillelmus Antissiodorensis, *Summa Aurea*, l. 3, tract. 8, q. 4, Paris, Regnault, s. a., f. 180 c-d. «Sed quaeritur ad quantum tempus possumus nobis reservare necessaria. Magistri dicunt usque ad annum; unde exponunt illud evangelii: Nolite solliciti esse de crastino, id est, de anno futuro». Citados por Lio, H., *Determinatio superflui in doctrina Alexandri Halensis eiusque scholae*, Roma 1953, pp. 28-30.

141 Alexander de Hales, *Summa Theologica*, Quaracchi 1924/28, t. 4, p. 716ab, n. 487. «...thesaurizat quis ex solertia providentiae, et hoc vel consideratione necessitatis vel consideratione publicae utilitatis. Consideratione necessitatis conceditur parentibus saecularibus ob necessitatem filiorum educandorum vel filiarum coniugio tradendarum, non autem ditandarum, sed servato modo et statu personae. Citado por Lio, H., *op. cit.*, pp 107s. Semejantemente, Enrique de Langenstein, *De Contractibus*, 1, 12, citado por Fanfani, A., *Storia delle dottrine economiche*: *Il volontarismo*, Milano 1942, p. 121.

142 Wünsch, G., *Evangelische Wirtschaftsethik*, 1927. «Darum ist das Ideal einer christlichen Wirtschaft die begrenzte Bedarfswirtschaft, die stabile Wirtschaft, in der sich Mittelbeschaffung und Bedarf decken, und in der nicht durch künstliche Erhöhung der Bedürfnisse diese Harmonie ständig zerstört wird». Citado por Weddigen, W., *Wirtschaftsethik*, Berlin 1951, p. 56.

Por razonable que parezca semejante concepción, se debe tener en cuenta que un tal sistema económico, una economía de mera satisfacción de las necesidades tradicionales, no hubiera obtenido nunca lo realizado por la economía del siglo XIX, a saber: no obstante el haberse triplicado la masa de la población, triplicar el poder real adquisitivo de los obreros, gracias a la decuplicación de la producción industrial y a la quintuplicación de la producción agrícola (143).

Gracias al nuevo sistema económico, sustitución de la *Bedarfsdeckungswirtschaft* por la *Gewinnwirtschaft*, o economía de lucro, la población de los Estados Unidos pudo pasar en el siglo XIX de los 5 a los 100 millones de habitantes; y la de Europa, en el mismo período, de 160 a 400. Y esta población así aumentada disfruta de un nivel de vida en franca progresión ascendente: lo que era lujo de príncipe en el siglo XVII es hoy la fácil mediocridad de las clases medias (144); Schumpeter ha escrito que si la economía capitalista repitiera, en el medio siglo que comienza hacia 1928, sus realizaciones anteriores, sería posible eliminar de todas las capas de la población lo que actualmente llamamos pobreza (145).

Siendo el lucro un aumento de bienes económicos al fin de un período de tiempo con respecto a aquéllos de que se disponía al principio del mismo, y que es el fruto de la actividad económica desplegada en ese período, la producción de un lucro es esencial a la economía (146). Porque la economía tiene por finalidad adaptar los bienes materiales, para satisfacer las indigencias, tanto físicas como culturales, del hombre. Ahora bien, las indigencias físicas, y sobre todo, las culturales del hombre no son algo, cuya medida esté perfectamente determinada por la naturaleza, sino que pueden y deben crecer indefinidamente; pues aun en la hipótesis de que alguien se contentara para sí con un plan de vida reducido a lo elemental, debería pensar en el socorro de las necesidades de su prójimo. Por otra parte, los bienes materiales necesarios para la satisfacción de las indigencias humanas, solamente están presentes en cantidad limitada, escasa; de ahí que el trabajo de la economía ha de tender a multiplicar, a hacer fructificar todo lo posible los bienes económicos, esto es, a conseguir todo el lucro posible.

Coherentemente a estas realidades, las modernas enseñanzas sociales del magisterio católico ven sin reparo, y aun alientan decididamente el esfuerzo presente de la economía por aumentar los bienes disponibles, y hacer participar de ellos a todas las capas de la población. Así Pío XI en la *Quadragesimo Anno* no ve mal que el proceso económico moderno arroje tan grandes lucros, sino que éstos no se repartan equitativamente:

---

143 WEDDIGEN, W., *op. cit.*, p. 57.

144 MARCHAL, J., *Cours d'Economie Politique*, Paris 1949, t. 1, p. 94.

145 SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1947, p. 66. Citado por MARCHAL, J., *op. cit.*, p. 94.

146 NELL-BREUNING, O, VON, *Zur Wirtschaftsordnung*, Freiburg i. Br. 1949, col. 147-150.

Divitiae quae per incrementa oeconomico-socialia iugiter amplificantur, singulis personis et hominum classibus ita attribuantur oportet, ut salva sit illa quam Leo XIII laudat communis omnium utilitas, seu aliis verbis, ut immune servetur societatis universae commune bonum (147).

En la misma encíclica leemos más adelante que la economía no funcionará rectamente, mientras no proporcione a cada individuo cuanto pueden producir los recursos de la naturaleza, de la técnica y de la organización, para satisfacer a las necesidades y honestas conveniencias de la vida:

Res oeconomico-socialis et vere constabit et suos fines obtinebit, si omnibus et singulis bona omnia suppeditata fuerint, quae opibus et subsidiis naturae, arte technica, sociali rei oeconomicae constitutione praestari possunt; quae quidem bona tot esse debent, quot necessaria sunt et ad necessitatibus honestisque commodis satisfaciendum, et ad homines provehendos ad feliciorem illum vitae cultum, qui, modo prudenter res geratur, virtuti non solum non obest, sed magnopere prodest (148).

Pío XII exhorta a aumentar la producción, para que sea posible una abundante repartición:

Non si tratta soltanto di provvedere ad una ripartizione dei proventi della pubblica economia in maniera più equa e più corrispondente al lavoro e ai bisogni dei singoli... Nelle presenti condizioni ogni riforma sociale è strettamente legata con la questione di un saggio ordinamento della produzione... poiché è chiaro che dove non vi è sufficiente produzione non può aversi nemmeno sufficiente ripartizione (149).

Laínez parece moverse en conformidad con estas ideas, cuando dice que la persecución de una ganancia no es ilícita, con tal que vaya ordenada a la satisfacción de las necesidades y justas conveniencias de la vida, y cuando pone entre las ventajas del comercio proporcionar abundancia de cosas útiles y de dinero (150). El llamar *turpis* la persecución de una ganancia es un vestigio del pensamiento medieval, a que hace poco nos referíamos.

Ya, anteriormente a Laínez, otros habían defendido una mayor dinamicidad del esfuerzo económico que la típica de los moralistas medievales. San Bernardino de Sena juzgaba preferible que se buscara el enriquecimiento, para beneficiar al prójimo con nuevas empresas, mejor que no entregarse al ocio, para no adquirir demasiada fortuna (151). Y el Cardenal Cayetano concedía que un hombre, dotado de cualidades superiores a su categoría social presente, tratara de mejorar su condición, hasta ponerla de acuerdo con sus dotes (152).

---

147 PIO XI, *Quadragesimo Anno*, n. 57. Seguimos la división empleada por O. VON NELL-BREUNING, *Die Soziale Enzyklika*, Köln 1950.

148 PIO XI, *Quadragesimo Anno*, n. 75.

149 PIO XII, *Discurso al Sacro Colegio Cardenalicio*. 2 de Junio de 1948: AAS 40 (1948) 251.

150 LAINEZ, I., *op. cit.*, nn. 45. 19.

151 BERNARDINO DE SENA (S), *Prediche volgari*, vol. 3, p. 204. Citado por FANFANI, A., *Storia delle dottrine economiche: Il volontarismo*, p. 121.

152 2-2, q.118, a.1.

En suma, la doctrina de Laínez sobre el deseo de dinero resulta muy semejante a la propugnada recentísimamente por Walter Weddigen (153). Este habla de la idolatría de lo económico, *Dämonie der Wirtschaft*, haciendo consistir tal aberración en el dedicarse a la economía, sin ordenarla a lo que es su fin esencial, la satisfacción de las indigencias humanas; pero niega que haya esa *Wirtschaftsdämonie*, cuando no se pone ningún límite al esfuerzo por aumentar la productividad del proceso económico, haciendo que éste satisfaga necesidades siempre crecientes, e incluso provocando intencionadamente la aparición de éstas: v. gr.: cuando Henry Ford declaró que, mediante una elevación de los salarios y un aumento del tiempo libre de sus operarios, quería excitar en ellos la demanda de automóviles. Hay en cambio idolatría de lo económico, cuando se piensa únicamente en el futuro financiero por sí mismo, sin dirigirlo a la consecución de otros fines (154).

b) Sobre el comercio

Queda lejos de Laínez el recelo con que la Edad Media había considerado las actividades comerciales, tanto por arrojar una ganancia sin haber mejorado intrínsecamente la mercancía, como por difundir el lujo y la creación de necesidades nuevas, y tender a la relajación de la sana vida social con la introducción de usos y costumbres de otras tierras (155). El *Decreto* de Graciano es terminante:

> Eiciens Dominus vendentes et ementes de templo, significavit quia homo mercator vix aut numquam potest Deo placere. Et ideo nullus Christianus debet esse mercator, aut, si voluerit esse, proiciatur de Ecclesia Dei, dicente Propheta: «Quia non cognovi negotiationem, introibo in potentias Domini» [Ps 70,16]... Quicumque rem comparat, non ut ipsam rem integram et immutatam vendat, sed ut materia sibi sit inde aliquid operandi, ille non est negotiator; qui autem comparat rem, ut illam ipsam integram et immutatam dando lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei eicitur (156).

Con muy grave severidad se expresa también Santo Tomás en el tratado *De Regimine Principum*:

> Civitas quae ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiatur. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimorum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua politica. Quia necesse est evenire, ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus enutriti, in multis aliter agant quam civium mores; et sic dum cives exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur. Rursus, si cives ipsi mercationibus fuerint

---

153 WEDDIGEN, W., *Wirtschaftsethik: System humanitärer Wirtschaftsmoral*, Berlín 1951.

154 *Op. cit.* pp. 53-62.

155 GONNARD, R., *Historia de las doctrinas económicas*. Trad. de J. CAMPO E I. RODRIGUEZ MELLADO, Madrid 1952, p.35. FANFANI, A., *Storia delle dottrine economiche: Il volontarismo*, pp. 123s.

156 *Decretum Gratiani, Ministeria*, c.11, D.88.

dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam, cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat per negotiationis usum, cupiditas in cordibus civium traducitur; ex quo convenit ut in civitate omnia fiant venalia; et, fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet; deficietque virtutis studium, dum honor, virtutis praemium, omnibus deferetur. Unde necesse erit in tali civitate conversationem corrumpi. Est etiam negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari... Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi... Unde oportet, quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur (157).

Conviene también recordar que el juicio del Doctor Angélico es mucho más moderado y matizado en la 2-2, q. 77, a. 4.

Laínez estima beneficiosa para una ciudad la existencia de un floreciente comercio, y expresamente cuenta entre sus ventajas el proporcionar abundancia de cosas útiles al público en general, o de dinero a los comerciantes, o dar ocasión a los príncipes de recaudar tributos, y a muchos, de ocuparse fructuosamente:

Nocet etiam usura publico, tum quia impedit negotiationem, quae publico prodest, dum multos artifices habet occupatos suis mercibus, multos etiam ministros; quae prodest principibus, quibus solvit vectigalia, et provinciis, quibus vel copiam rerum vel pecuniam affert. Quae bona omnia e medio tollit usura (158).

Notemos cómo Laínez no se muestra preocupado por la elevación del tenor de vida que el florecimiento del comercio tiende a difundir.

c) Clases sociales y bien común

Al trasluz de consideraciones sobre las prácticas cambiarias, nos hace entrever Laínez su pensamiento sobre la función de las clases sociales.

Entre los daños acarreados por el cambio de Besanzón, señala que es causa de la extinción de *la nobleza*: las hijas de los cambistas atraen con sus ricas dotes a los pretendientes nobles, y, consiguientemente los nobles que no practican los cambios tienen que entregar sus hijas a hombres comunes; con lo cual viene a extinguirse la nobleza (159).

Con esta alusión, Laínez nos da a entender la importancia que tiene para el bien general la existencia de una clase noble. ¿En qué se funda esa trascendencia de la nobleza para el bien social?

La sociedad necesita ejemplos confortantes de alteza moral, que suavicen las asperezas de la lucha en la vida económica y en la política. La

---

157 THOMAS AQUINAS, *De Regimine Principum*, 1.2, c.3.

158 LAINEZ, I., *op. cit.*, n.19.

159 Nocent etiam [cambia iniusta] aliis nobilibus, quia quum hi [campsores] cito in immensum lucrentur, immensas dotes praebent filiabus, qua consuetudine introducta non possunt alii nobiles locare suas filias matrimonio nobilium, sed vel in monasteria saepe invitas detrudunt, vel ignobilibus maritis tradunt. Unde nobilitas paulatim extinguitur (LAINEZ, I., *op. cit.*, n.67).

función social de la propiedad necesita ejemplos prácticos patentes del cumplimiento de todos los deberes derivados de la condición de propietario, de manera que los beneficios de los bienes materiales poseídos alcancen ampliamente a la masa de la sociedad (160). Y la comunidad tiene también necesidad de personas que con elevación de miras se ocupen de los intereses generales en el Estado y en la provincia, en el municipio y en el fomento de las artes y de las ciencias, así como también necesita de personas que, en el auxilio de los pobres y en el consuelo de todos los que sufren, sean una lección que sostenga la fe en la Providencia de Dios, y excite a imitar los ejemplos de su misericordia. Es precisamente esta beneficiosa acción, que está llamada a ejercer sobre el conjunto social, lo que puede justificar los privilegios de la nobleza.

En efecto, la nobleza eleva al individuo sobre el nivel medio de sus conciudadanos, para darle la ocasión de constituirse en manifiesto ejemplo de toda clase de virtudes, saneando así el ambiente y elevando los horizontes morales de la sociedad en que vive. Y en tal situación prominente es colocado el noble desde su nacimiento, sin que haya de correr el peligro de que el esfuerzo por alcanzar esa posición engendre en él la dureza del alma o la insensibilidad frente a los sufrimientos de los demás. Juntamente, la elevación de ideales y la finura de sentimientos, la delicadeza del alma y la inclinación a las actividades desinteresadas, que como espontáneamente se producen en una familia de abolengo consciente de sus tradiciones, facilitan al noble la formación de un carácter, que arrostre con íntegra constancia las dificultades de su tarea. El selecto grupo de las familias nobles se encuentra además en condiciones especialmente propicias, para desarrollar al servicio del Estado una función especialmente matizada: debería ser dote específica de la acción política de la nobleza el espíritu sanamente conservador y tradicionalista, refrenador de pruritos innovadores, mientras no sean claramente reclamados por las reales exigencias de la caridad o la justicia social.

En suma, una clase noble puede y debe ser un seminario de servicio social (161). Pero precisamente por la necesidad del servicio social de la nobleza, y al mismo tiempo, por el peligro que ésta corre de convertirse en un medio social ocioso, falto de preparación moral o de capacitación técnica, la nobleza debe ser mantenida en tensión, para que no falle en el desempeño de su cometido.

Hay que evitar que la nobleza se convierta en una clase cerrada, en una casta, si es que se desea asegurar su saludable dinamismo. Hemos dicho que la utilidad del mantenimiento de una clase noble está en obtener un vivero de virtudes ejemplares. Pues bien, ese vivero disfrutará de condiciones más adaptadas, y el poder de atracción de esos ejemplos tendrá mayor eficacia, si se ofrece a quien imite las virtudes de la nobleza entrar a compartir sus privilegios. Así se formó la primera nobleza: como recompensa

---

160 PIO XI, *Quadragesimo Anno*, nn. 45-61.

161 LOEWENSTEIN, ALOIS, PRINZ ZU, s. v. *Adel*: *II. Aufgaben des Adels in der Gegenwart*: Staatslexicon, ed. 5, 1, 43-46; LECLERCQ, J., *L'Etat ou la Politique*, Louvain 1948, pp. 236-245.

de méritos personales y objetivos. Así se ha de conservar también en su vigor eficiente cuidando de que a esos títulos o privilegios honoríficos respondan en la realidad méritos y servicios objetivos, y poniendo palpablemente de manifiesto que el camino para llegar a esas distinciones no es otro que el del esfuerzo inteligente y eficaz. El sistema de la aristocracia inglesa confirma prácticamente estas consideraciones. El gobierno inglés distribuye ampliamente los títulos de nobleza: todo hombre, que ocupe en el país una situación prominente, puede fácilmente convertirse en un lord; de esa manera la nobleza se rejuvenece continuamente, y consigue ir asimilándose los más valiosos ejemplares nacionales.

Para actualizar la misión de la nobleza será provechoso el contacto con la masa popular de las personas nobles, para que éstas efectivamente difundan las virtudes, que tuvieron ocasión de aprender en su ambiente privilegiado.

Tras semejantes consideraciones, la actitud de Laínez, al señalar como un mal la mezcla de familias nobles y populares, no nos resulta fácilmente comprensible. ¿No podría esperarse mucho bueno de la inclusión en familias comunes de esas jóvenes nobles, en oportunidad de comunicar las riquezas de corazón asimiladas en el exquisito ambiente de su mansión familiar?

Las palabras de Laínez inclinan a pensar que se hubiera tratado de una acción solamente inmediata, pero que, a la larga, una gran parte de la antigua nobleza habría sido absorbida por la masa vulgar, y con ello se hubiera reducido el vivero de las virtudes sociales. La Constitución genovesa no era favorable a una renovación de la nobleza, sino que favorecía en ella el marcado predominio de las familias antiguas. Baste recordar la distinta influencia que concedía a la antigua y a la nueva nobleza en la designación del Dux: de los veintiocho *alberghi*, o grupos de nobles familias, que nombraban cada uno un compromisario para su elección, veinticuatro pertenecían a la vieja nobleza, los *nobili vecchi*, y sólo cuatro a la nueva (162).

Consecuentemente a la división de la sociedad en clases, Laínez admite una *clasificación de las retribuciones.*

Al hablar del precio de los cambios encuentra justo que el lucro obtenido por el cambio real de plaza a plaza, o cambio real impuro, sea mayor que el del cambio menudo, o cambio real puro, que se verificaba en una sola plaza y sin intermedio de tiempo. Lo que ahora nos interesa a este respecto es una de las razones que da para ello:

> Quia autem in hoc cambio maiores expensae interveniunt, maioraque pericula, et *personae qualitas* excedere solet et interesse maius occurrere, merito iustum pretium maius est quam in cambio minuto (163).

Es decir, que la calidad de la persona, su pertenencia a una clase social más distinguida, justifica que un trabajo igual obtenga una retribución mayor.

---

162 Vitale, V. A., art. *Genova*: EncItal 16,562.
163 Lainez, I., *op. cit.*, n.50. El subrayado es nuestro.

Tal posición no es singular en Laínez, sino clásica en la moral escolástica, y aun hoy día se la encuentra corrientemente en los manuales de Teología Moral, al dar las normas sobre el justo precio, que dicen debe estar en correspondencia para mantener y mejorar el estado social de la persona (164); o también, al hablar sobre la obligación de la limosna. Unánimemente enseñan los moralistas que, supuesto un mismo ingreso anual, *et ceteris paribus*, una persona de mayor condición social tendría que dar menos limosna que otra de condición social menos distinguida, pues en una condición más baja son superfluas atenciones que son necesarias en una condición superior.

Todo ello es una consecuencia del principio enunciado por Santo Tomás en la 2-2, q. 118, a. 1, de la *subsistencia secundum propriam conditionem*, a que ya hemos hecho referencia: el esfuerzo por adquirir riquezas ha de ser limitado a lo que es necesario, para vivir según el estado de cada cual (165). Pues bien, esta misma norma, así como limita el esfuerzo por adquirir, justifica también que un mismo servicio tenga diverso precio, según sea la categoría social de quien lo presta.

La evolución de la sociedad en nuestro tiempo dificulta la aplicabilidad de esta doctrina. El desarrollo de la democracia produce la elevación del nivel de vida de las clases modestas, y la creciente producción industrial pone al alcance de las pequeñas economías lo que antes era el lujo de los poderosos. Tanto en el vestido como en la alimentación, en las diversiones y en la cultura, tiende a establecerse una nivelación, o, al menos, una menor diferenciación entre las clases más elevadas y las más modestas. Por otra parte, la nota distintiva de las clases no ha sido la misma en todos los tiempos. En nuestra época entra la riqueza, aunque no exclusivamente, sí en primer término para esta diversificación; en la Edad Media, y todavía en el comienzo de la Edad Moderna, en que escribía Laínez, en la formación de las clases tenía mayor importancia la significación cultural o política del individuo (166).

d) La distribución de la propiedad

Laínez juzga que es conveniente en las ciudades la pluralidad de mediocres fortunas, que ocupen un lugar intermedio entre la opulencia y la pobreza; y que, por el contrario, es perjudicial la existencia entre los particulares de colosales fortunas, que hacen nacer el egoismo y las discordias entre pobres y ricos, y provocan en los ejércitos el deseo de saquear las

---

164 Cf. FERNANDEZ REGATILLO, E.-ZALBA, M., *Theologiae Moralis Summa*, Madrid 1953, vol.2, p.740.

165 Véase más arriba: VI. *Reflexiones sobre el dictamen de Laínez.* 1.º *Algunas ideas económico-sociales de Laínez.*—a) *El deseo de lucro.*

166 PESCH, H., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Freiburg i.Br. 1920, vol. 2 p. 706.

ciudades. Se alude al saqueo de Génova por las tropas del Marqués de Pescara, en 1522 (167).

Con la primera de las posiciones aquí adoptadas, Laínez alude al benéfico influjo de una amplia difusión de la propiedad para el funcionamiento armónico de la vida social. La propiedad privada es la extensión de la persona humana por el mundo material, en orden al complemento necesario para el desempeño de su misión sobre el mundo (168). Con mucha razón W. Schöllgen (169), aplaude el acierto de A. Vierkandt, al poner de relieve que la propiedad no tiene solamente el valor de un instrumento para la consecución de otros bienes; un gran elemento de la significación moral de la propiedad está en que el valor del bien poseído realza la estima que de sí propio tiene el propietario. El que no es propietario de nada, el riguroso proletario, tiene frente a sí el sentimiento depresivo de inadecuación para una vida individual y familiar en plena conformidad con la dignidad de criatura racional y libre; la desposesión lleva consigo una reducción del aprecio de sí mismo (170). Además, la propiedad privada fomenta y protege el orden natural en las relaciones entre la sociedad y el estado, y en el interior de la misma sociedad (171); porque la propiedad tutela la libertad social de la persona frente a la absorción del Estado, y fomenta el deseable intercambio entre las actividades de los individuos, favorablemente desarrolladas en un ambiente de libertad, en lugar de dejarlos a todos, como pobres indigentes, pendientes de los servicios de asistencia de una autoridad todopoderosa, proveedora universal y exclusiva.

Ahora bien, el instituto de la propiedad privada alcanzará un rendimiento óptimo en la consecución de estos efectos, cuando la mediana propiedad esté tan difundida, que tanto la gran propiedad como la carencia de propiedad sean casos relativamente excepcionales. Porque ésas son las condiciones en que el instituto de la propiedad privada cuenta con el marco más adecuado, para alcanzar las finalidades que fundamentan su admisión (172).

Además de la máxima pluralidad posible de fortunas mediocres, estima Laínez conducente, para alcanzar un *optimum* en el funcionamiento de la propiedad, que no existan entre los particulares fortunas colosales.

---

167 LAINEZ, I., *op. cit.*, n.68. Nótese el realismo concreto y humano de Laínez. Sobre el saqueo de Génova y las habladurías populares de su relación con las enormes riquezas del genovés Ansaldo Grimaldi, pueden verse FUETER, E., *Storia del Sistema degli Stati Europei dal* 1492 *al* 1559. Trad. MARIN, B., Firenze 1932, pp. 428s.; EHRENBERG, R., *Das Zeitalter der Fugger*, t.1. pp. 328-331; GIUSTINIANI, A., *Annali della Repubblica di Genova*, Genova 1854, vol. 2. pp. 683-686. Laínez hace alusión a tales rumores en su opúsculo, n. 36.

168 MESSNER, J., *Das Naturrecht*, Innsbruck-Wien 1950, p. 717.

169 SCHOELLGEN, W., *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953, pp. 370s.

170 «Der Verlust eines solchen Besitzes... erzeugt auch eine Depression wegen der Verengung des Ich-Bewusstseins» (VIERKANDT, citado por SHOELLGEN, W., *op. cit.*, pp. 370s.).

171 MESSNER, J., *op. cit.*, *pp.* 718s.

172 *Op. cit.*, pp. 725s.

Esta posición es más discutible. Ante todo, notemos que Laínez no se opone a la licitud de una acumulación muy grande de riquezas, que no niega la posibilidad honesta de adquirir ilimitadamente bienes superfluos. Niega únicamente *la oportunidad*, para el bien general, de la existencia entre los particulares de esas inmensas fortunas, y aconseja que la acción del gobierno tienda a dificultar su formación.

Laínez habla a la vista de una situación muy concreta: el giro tomado por la vida económica genovesa a partir de 1528 (173): torpor de la producción industrial, orientación del capital genovés hacia los préstamos a príncipes. Semejante empleo de la riqueza, que prescindía de la utilidad general, había de encontrar la censura del celoso moralista. Pero de la condenación del uso presente, reprensible por no tener en cuenta las exigencias del bien común y de la función social ligada a la propiedad, no estaba plenamente justificado el tránsito a la oposición contra la mera posesión de esas fortunas extraordinarias. El establecimiento de un tope máximo para la cuantía de los bienes poseídos no parece ni teóricamente razonable, pues supondría la negación del derecho a los frutos de la propia actividad; ni prácticamente conducente para una economía social próspera, como detenidamente expuso el P. Víctor Cathrein en su *Moralphilosophie* (174).

En la vida humana la satisfacción de las necesidades creadas por el desarrollo de la cultura puede exigir capitales fortísimos. Baste recordar las instalaciones de la *Badische Anilin und Sodafabrik*, que ocupan, en Ludwigshafen, siete kilómetros a lo largo del Rhin; o, para aducir un ejemplo contemporáneo de Laínez, el formidable aparato industrial y financiero de los Fugger, y, singularmente, los servicios que prestaba en el transporte virtual del dinero, sin los riesgos del desplazamiento material. Pues bien, impedir que esa potencia económica y social subsistiera en manos de particulares implicaría, o la renuncia a los servicios sociales que de ahí dimanan, y con ello el descenso a un grado de civilización ya felizmente superado; o bien, la transferencia al Estado de esos capitales e instrumentos de poder. Esto último incluye un peligro aún mayor que su gestión por particulares. Porque el poder de los particulares está sometido todavía al poder público; mas, al traspasar al poder público la gestión de los capitales extraordinarios, queda excluída la posibilidad de una supervisión equilibradora.

No está, pues, reñida con el interés común la existencia en los particulares de fortunas colosales, con tal que sean obligadas a servir al orden natural de la propiedad al servicio de toda la sociedad, y que no lleven

---

173 Véase más arriba: III. *La economía genovesa hacia* 1550.—2. *La adaptación de una economía.*—3. *Génova, banca de Europa.*

174 Cathrein, V., *Moralphilosophie*, Leipzig 1924, vol. 2, pp. 314-318; Llovera, J. M., *Tratado de Sociología cristiana*, Barcelona 1953, pp. 318-320. Este autor, al igual que Cathrein, no objeta la propiedad de cantidad ilimitada de bienes, sino su empleo egoista. El P. Albert Muller coincide con Cathrein en lo referente a la conveniencia práctica. Citado por Vila Creus, Pedro, *Orientaciones sociales*, Madrid 1952, pp.97s.

aneja inevitablemente la exclusión de muchos de la propiedad privada, piedra angular del orden social, como ha dicho S. S. Pío XII (175).

Notemos que una actitud bastante semejante a la de Laínez es mantenida aparentemente por H. Pesch (176): recela de los millardarios, porque la riqueza desmedida enerva, conduce fácilmente a un disfrute soñoliento de la vida, y se junta en la mayoría de los casos a un desmedido deseo de predominio. Pero H. Pesch insiste en la conveniencia para la prosperidad social de un buen número de personas medianamente ricas; y el cometido social que les asigna, a saber, la posibilidad de acometer magníficas empresas industriales que den trabajo a muchos, la sumisión al servicio humano de poderosas fuerzas naturales, el fomento de las ciencias, el cuidado de los intereses generales, el servir de estímulo para actividades inteligentes y eficaces, etc., muestra que aquella *medianía* admite prácticamente límites muy altos.

2. La condenación de la usura

Para nosotros, el argumento, que tiene mayor interés en la condenación de la usura por Laínez, es el referente a las exigencias de la justicia natural. Laínez estima esencialmente injusta la usura, porque es injusto exigir que la contraprestación exceda a la prestación; si se dieron cien escudos, no se pueden exigir ciento diez.

Repetía así la doctrina tradicional: se juzgaba exclusivamente el dinero como medio de permutación y como denominador común o unidad de riqueza; era estéril, improductivo; consumiéndose con el primer uso, por su préstamo no se podía exigir una ganancia sin lesión de la justicia. En economías predominantemente agrícolas, como eran las economías medievales, la principal fuente de producción es la tierra; el dinero excedente a lo necesario para la adquisición de la tierra o de las semillas, no tiene casi otra posibilidad que la de ser guardado en el arca, en espera de la oportunidad de permutarlo por bienes de consumo. Los cien escudos del principio del año son exactamente equivalentes a los cien del fin.

Pero, en nuestra época, es distinta la potencia del dinero. Las posibilidades de producción y de tráfico lucrativo se han multiplicado prodigiosamente, y todo el que dispone de dinero puede intervenir con ventaja en los beneficios del intercambio fructífero. El dinero es así, dice H. Pesch (177), la mercancía más deseada y más buscada; quien posee dinero, lo puede todo, o por lo menos, puede mucho: fundar nuevas empresas, tener operarios a su disposición, producir por sí mismo o participar en los negocios de las más diversas compañías, aprovechándose de todas las oportunidades de conseguir ganancia.

No ha dejado de ser verdadera la tesis de que no se puede obtener en

---

175 Pío XII, *Radiomensaje, en el quinto aniversario de la guerra*, 1 de Septiembre de 1944: AAS 36 (1944) 254.
176 Pesch, H., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, vol.2, pp. 319s.
177 *Op. cit.*, vol.5, p.726.

el préstamo una ganancia, precisamente por razón de sólo el contrato de préstamo, *ratione ipsius contractus mutui*; pero también es cierto que, en la época moderna, está justificada una ganancia en el préstamo del dinero, *ratione materiae contractus mutui*, por razón de aquéllo que se presta: tal es el dinero moderno, cuya posesión actual lleva hoy consigo un valor económico, porque fácilmente se le puede convertir en bienes productivos, introduciéndolo en el proceso económico, y recuperándolo incrementado al cabo de algún tiempo (178). Ceder hoy durante un cierto tiempo la disponibilidad de una suma de dinero es ceder una ventaja económica que justamente se puede apreciar en dinero.

En épocas anteriores pudo verificarse que la mera disponibilidad del dinero pusiera al mutuatario en condiciones de hacer negocios muy fructíferos; pero esas posibilidades de fructificación no se debían a las condiciones generales de la vida económica, sino a la habilidad o a las circunstancias especialmente propicias de personas determinadas, que constituían un pequeño número en relación a los contratos de préstamo realizados, y en relación a lo que acaece en épocas posteriores. Por ello, en general, no estaba justificado que se exigiera una ganancia por la concesión de un préstamo, a no ser que precisamente el mutuante estuviera en condiciones de hacer fructificar su dinero, y renunciara a esa posibilidad concreta en favor del mutuatario. En nuestro tiempo,debido al ingente desarrollo de las posibilidades de producción y de tráfico, el dinero ha perdido normalmente su esterilidad y se ha hecho virtualmente fecundo, como advirtió con sagacidad Leonardo Lessio, al compararlo con las semillas (179). Este cambio en los datos de la cuestión es lo que justifica que se pueda ahora exigir una ganancia por cualquier préstamo de dinero. Buena prueba de la exactitud de estas consideraciones es que, generalmente, los préstamos resultan ahora más útiles a quien los recibe que a quien los da.

Ocurre ya preguntarse si la evolución de la vida económica, al enunciar Laínez su severo juicio sobre las prácticas de los financieros genoveses, se encontraba en un momento tal que justificara esa severidad, o no.

Primeramente puede inclinarnos hacia la respuesta negativa el recuerdo de que, sólo dos decenios más tarde, la ruidosa controversia, que tanto turbó la paz de las conciencias y la existencia de los jesuítas, en la Alemania meridional (180), al discutirse la licitud o ilicitud del llamado *contrato del cinco por ciento*, fué superada por Gregorio de Valencia, sosteniendo que, en muchos casos, puede ser lícita la percepción del cinco por ciento, no por razón del mismo préstamo, sino por frecuentes títulos o contratos secundarios que intervienen. Tales títulos podían ser, además del *lucrum cessans* o del *damnum emergens*,

---

178 Villain, J., *L'Enseignement Social de l'Eglise*, Paris 1953, vol. 2, pp. 128-132

179 Lessius, L., *De Iustitia et Iure ceterisque virtutibus cardinalibus*, 1.2, c.20, dub.11, n.80, Parisiis 1606.

180 Duhr, B., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Freiburg i.Br. 1907, vol.1, pp.713-730; Duhr, B., *Die deutschen Jesuiten im 5%-Streit des 16. Jahrhunderts*: ZschrKathTheol 24 (1900) 209-248; *Noch einige Aktenstücke zum 5% Streite im 16. Jahrhundert*: ZschrKathTheol 29 (1905) 178-190.

1) el contrato triple o *trinus contractus*: de sociedad, de seguro del capital, y de seguro de un lucro cierto, que en este caso consiste en el cinco por ciento del capital;

2) el cinco por ciento puede ser considerado como un censo real, redimible por la devolución del capital;

3) el cinco por ciento puede ser considerado como el fruto de un contrato, al menos implícito, de sociedad con una persona conocida, como negociante o poseedora de bienes productivos (181).

Pero hay que tener presente que la economía genovesa era distinta de la economía de Ausburgo y de las otras ciudades de la Alemania del Sur. Aquí continuaba el florecimiento de la industria metalúrgica (182), y Antonio Fugger continuaba dirigiendo desde Ausburgo vastísimas empresas industriales y comerciales, como las había dirigido hasta 1525 su abuelo Jacobo el Rico (183). Mientras tanto, dentro de los muros de Génova, el dinero excedía las facilidades de emplearlo en empresas comerciales productivas (184). Es cierto que, en la explotación de las riquezas americanas, o en los negocios de las casas de Sevilla, Amberes o Lisboa, se podían financiar empresas productivas (185). Pero de hecho no fué esa la orientación preferida por el capital genovés. Se consideró más ventajoso emplear el dinero disponible en financiar las costosísimas guerras que emprendían los soberanos (186). La crisis del comercio, que había originado esta nueva inversión del capital, se agravaba, a su vez, con el desplazamiento del dinero, pues se daba una causalidad mutua entre ambos hechos económicos (187).

Por todo ello, la adaptación de la economía genovesa a las nuevas circunstancias constituía una victoria de los capitalistas genoveses, pero no de la ciudad: las profesiones que habían ocupado en tiempos pasados la masa del pueblo, principalmente la industria de la seda, languidecían; los trabajadores atravesaban situaciones angustiosas (188).

---

181 VALENTIA, GREGORIUS DE, *Commentariorum Theologicorum Tomus Tertius*, d.5, q.25, p.2, Venetiis 1608, col. 1317-1323.

182 Según aparece en los libros comerciales de los Fugger y otras grandes casas de la Alemania meridional, los metales constituían el ochenta por ciento de las mercancías almacenadas. LUZZATTO, G., *Storia Economica dell'Età Moderna e Contemporanea*, p.142.

183 Es muy interesante hacer notar que, a diferencia de los genoveses, la principal ventaja que obtenían los capitalistas sudalemanes de sus operaciones financieras con los príncipes, eran privilegios y concesiones especiales, favorecedoras de las otras empresas industriales o comerciales. LUZZATTO, G., *op. cit.*, p. 141. Véanse también en la misma obra las pp. 140-144, y el artículo del mismo autor sobre los FUGGER en la Enciclopedia Italiana Treccani.

184 LUZZATO, G., *op. cit.*, p.65.

185 EHRENBERG, R., *Das Zeitalter der Fugger*, vol. 1, p.325. Sobre la colonia mercantil genovesa en Amberes véase GORIS, J. A., *Étude sur les colonies marchandes méridionales à Anvers de* 1488 *à* 1567, Louvain 1925, pp. 75-78.

186 Véase más arriba: III. *La Economía Genovesa hacia* 1550.—2. *La adaptación de una economía.*—3. *Génova, banca de Europa.*—IV. *Las Ferias Genovesas de Besanzón.*—1. *Antecedentes.*—2. *Significación de las ferias de Besanzón.*

187 CANALE, M. G., *Storia della Repubblica di Genova dall'anno* 1528 *al* 1550 pp. 200-202.

188 *ibid.*

Abarcando Laínez semejante estado de cosas, hubiera deseado que, como en Florencia o en Venecia (189), la economía de Génova buscara en las actividades industriales los frutos que le negaba el declive de su esplendor comercial, explotando las riquezas de la ciudad, con general utilidad de todo el pueblo. La doctrina tradicional de la usura, violada por la práctica local, con perjuicio del bien común, aparecía como medio oportunísimo para remediar la crisis.

Sin embargo, no pretendemos afirmar que la acción de Laínez era determinada exclusivamente por las circunstancias específicas de la economía genovesa.

Laínez estaba íntimamente persuadido de la injusticia cometida por cualquier préstamo lucrativo. En el horror por la usura era acompañado por sus hermanos los jesuítas y por los supremos círculos eclesiásticos romanos. San Pedro Canisio, a pesar de su trato familiar en Ausburgo con los Fugger y los Welser (190), había luchado allí mismo contra toda práctica de usura, y especialmente contra el *contrato del cinco por ciento* (191). Igualmente conservamos directivas muy severas del P. Jerónimo Nadal (192), que visitó por delegación de San Ignacio la mayor parte de las casas de la primitiva Compañía. San Ignacio acogió con entusiasmo la acción antiusurera de Laínez (193), y habló de ella a los principales Cardenales de la Curia Romana, que estimaron la obra como de gran importancia para el servicio de Dios; incluso el Cardenal de Santa Cruz, luego Papa, con el nombre de Marcelo II, facilitó material para los trabajos de Laínez, proporcionando copias de los contratos acostumbrados entre los comerciantes genoveses (194).

Es probabilísimo que, en esta enemiga de los primeros jesuítas contra la usura, haya ejercido un influjo relevante el paso por la Universidad de París. Precisamente, de los años en que estudiaban allá San Ignacio y sus compañeros, se conservan las resoluciones con que una comisión de maestros parisienses de la Universidad respondió a la consulta de la colonia mercantil española de Amberes: los casos presentados se referían a la aplicación de la doctrina de la usura a los contratos de cambio. Fueron resueltos con un criterio muy severo, coincidente con la dirección del opúsculo lainiano (195).

---

189 Braudel, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, p. 342.

190 Braunsberger, O., *Petrus Canisius. Ein Lebensbild*, Freiburg i. Br. 1917. Sobre los *Fugger* véanse las pp. 134, 215, 265, 106s., 138, 212s. y sobre los Welser, p.209.

191 Braunsberger, O., *Beati Petri Canisii Epistulae et Acta*, Friburgi Br. 1901-1922, vol.3, p.585; vol.4, p. 563; vol.7, p.672.

192 *Monumenta Historica Societatis Iesu. Epistolae P. Hieronymi Nadal*, Matriti 1905, t.4, p.247.

193 *Monumenta Ignatiana*, ser.1, t.7, p.59.

194 *Monumenta Ignatiana*, ser.1, t.6, p.561.

195 La respuesta de los maestros parisienses, así como la consulta de los comerciantes, pueden verse en la obra ya citada de J. A. Goris, *Étude sur les colonies marchandes méridionales à Anvers de 1488 à 1567*, pp. 507-545. También están en Vitoria, F. de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Ed. P. Beltran de Heredia, V., Salamanca 1952, t.6, p.512-528.

3. La compensacion del lucrum cessans

Ya vimos, (196) cómo admitía Laínez la compensación del *lucrum cessans*, siempre como caso especial que no ocurriría con frecuencia, sino que antes bien se debe presumir muy raro.

En este punto, debemos notar la divergencia respecto a dos ilustres contemporáneos suyos: Navarro y Domingo de Soto.

Laínez ponía como condición necesaria para la percepción, en razón del *lucrum cessans*, que el mutuante prefiera negociar con su dinero mejor que prestarlo con tal cláusula. Navarro niega tal necesidad; su razonamiento es, que lo justo y lo injusto no se constituyen por la bondad o la malicia de las intenciones, sino por la igualdad o desigualdad objetiva de las cosas que se intercambian (197).

Laínez consideraba justa la compensación del *lucrum cessans*, aunque el préstamo fuera otorgado voluntariamente, sin coacción alguna. A Domingo de Soto le parece eso menos probable (198). Según él, cesar el lucro es ser impedido de obtenerlo alguien, cuya voluntad es contrariada; ahora bien, esa violencia a la voluntad no tendría lugar en quien presta voluntariamente, aunque sea accediendo a ruegos de otro. Ni se puede establecer la paridad con el *damnum emergens*; porque, en éste, el propietario del dinero interviene de una manera completamente pasiva. Por el contrario, la ganancia ha de ser el resultado del ejercicio de una actividad; si alguien libremente la omite, como hace quien voluntariamente otorga un préstamo, no hay razón para juzgarlo impedido de obtener una ganancia y provisto de título para ser indemnizado.

Asimismo, según Soto, no se puede argüir aquí, por comparación con el obrero a quien se le ruega que no vaya a trabajar, a fin de que nos acompañe, y hay que compensarle por ello. La compensación es obligada si se le impide trabajar violenta o fraudulentamente; si el obrero, movido por los ruegos que se le hacen, quiere cesar en el trabajo, no se le debe nada; si cesa, bajo la condición de que se le abone el precio del trabajo omitido, el ejemplo no hace al caso, pues el trabajo es por su naturaleza cedible por un precio, mientras que el préstamo del dinero no lo es.

También en oposición a Laínez, Soto contradice la sentencia de Juan de Medina (199), conforme a la cual, quien se ocupara, sin infamia ni escándalo, en prevenir todo lo necesario para estar dispuesto a prestar a quien lo necesite, podría recibir algo, en concepto de retribución por los diversos servicios apreciables en dinero, como buscar las monedas, llevar los libros, afrontar los riesgos y gastos, para obtener el cobro, etc. Porque,

---

196 Véase más arriba: V. *El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.*—3. *Compensación del «lucrum cessans» o del «damnum emergens».*

197 Azpilcueta, M. de (Doctor Navarro), *Enchiridion sive Manuale Confessariorum et poenitentium*, Venetiis 1584, c. 17, n. 212.

198 Soto, D. de, *De Iustitia et Iure*, 1.6, q.1, a.4, Lugduni 1569, f.186v-187v.

199 Ioannes de Medina, *De Poenitentia, Restitutione et Contractibus*, q.6, p.307. Véase más arriba: V. *El cambio de Besanzón a los ojos de Láinez.*—3. *Compensación del «lucrum cessans» o del «damnum emergens».*

según Soto, para poder recibir algo por el trabajo y los gastos soportados en el desempeño de una función, hace falta que esa función sea honesta; de otra manera, también el usurero y el ladrón podrían ganar por sus trabajos y riesgos; ni se justificaría tal ganancia por la necesidad del bien común que los préstamos favorecen; pues cuando una acción es en sí inmoral, ninguna necesidad la puede justificar (200).

No conviene dejar inadvertido que Laínez admite expresamente que el dinero es *instrumento* de ganancia (201): no se escapa a su perspicacia que, en una economía emprendedora y bulliciosa, el dinero no es absolutamente estéril, sino que adquiere una fecundidad virtual, al poder ser fácilmente permutado por bienes productivos. Nos parece ver ahí una anticipación de la idea de Lessio, que recordamos en el párrafo anterior (202).

4. La naturaleza del contrato de cambio

En la discusión sobre la moralidad del cambio de Besanzón, un punto clave es la clasificación del contrato de cambio, o más concretamente, el establecer si el cambio es, o no, una compra-venta (203).

La mayor parte de las sentencias benignas clasificaban el cambio como una compra-venta: haciéndolo figurar como una compra de dinero distante por dinero presente, se podía fácilmente disimular la ganancia de un préstamo o anticipo con la oscilación del justo precio o la menor estimación del dinero ausente, frente al dinero presente.

La consideración del cambio como un contrato de compra-venta comienza con Cayetano (204), es mantenida por Fabiano (205), Buoninseño (206) Scaccia (207) y Torre (208). Al tiempo en que escribieron estos dos últimos autores, su sentencia había logrado ya ser, al menos, generalmente tolerada, como lo prueba el hecho de que los dos gruesos tratados, escritos por ellos para defender denodadamente la perfecta justicia de los tratados de las ferias de cambios, llevan ambos la aprobación de la Inquisición Romana. Lessio (209) y Lugo (210) permiten considerar el cambio como com-

---

200 *Op. cit.*, 1.6, q.10, a.2, p. 210rv.

201 LAINEZ, I., *op. cit.*, n.27. Véase más arriba: V.—*El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.* 3.—*Compensación del «lucrum cessans» o del «damnum emergens»*

202 Véase más arriba la nota 179. LESSIUS, L., *De Iustitia et Iure ceterisque virtutibus cardinalibus*, 1.2, c.20, dub.11, n.80.

203 LAINEZ, I., *op. cit.*, n.43. Véase más arriba: V. *El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.* 10.—*La clasificación del contrato de cambio.*

204 CAIETANUS, THOMAS DE VIO, CARD., *Scripta Philosophica. Opuscula oeconomico-socialia. De cambiis*, c. 7, Romae 1934, n. 284.

205 CLAVARIO, F., *Tractatus de cambiis*, p. 2, c. 5.

206 BONINSIGNIUS, TH., *Tractatus ad iustas negotiationes*, c. 6, p. 109.

207 SCACCIA, S., *Tractatus de commerciis et cambiis*, § 1, q. 4, Romae 1619, p. 162.

208 TORRE, RAPHAEL DE. *Tractatus de Cambiis*, d. 1. q. 9, Genuae 1639, p. 40.

209 LESSIUS, L., *De Iustitia et Iure ceterisque virtutibus cardinalibus*, l. 2. c. 23, dub. 1, n. 4.

210 LUGO, IOANNES DE, *Disputationum de Iustitia et Iure Tomus Secundus*, d. 28, init., Venetiis 1718.

pra-venta, pero no hacen de esta consideración el quicio para dilucidar su moralidad (211).

En realidad, siendo la función esencial del dinero la de servir como medio general de permutación en la vida económica *(tertium permutationis)*, un dinero de país extranjero, desprovisto de circulación en la plaza en que se contrata el cambio, no se puede decir que sea dinero simplemente sino tan solo analógicamente, en cuanto que presenta una aptitud más o menos remota, para convertirse en dinero formal. El escudo de marco era asímismo (212) un denominador común, en que se fundían las diversas especies monetarias de los diversos estados; era algo intermedio entre las diversas especies. Pero no era una moneda corriente, no era simplemente dinero, aunque fácilmente se pudiera convertir en tal.

Razonando así, no se ve dificultad en conceder que el cambio sea un contrato de compra-venta. Pero, si no queremos deformar la realidad, encuadrándola en esquemas artificiosos, no podemos perder de vista, como justísimamente observa Laínez (213), que en el cambio acompañaba siempre a la compra-venta un contrato implícito de préstamo, que, de hecho, era lo que determinaba principalmente la existencia y el precio del cambio. Se podrá discutir si hay, o no, derecho a recibir premio o indemnización por un préstamo, pero no se debe negar que ha habido un préstamo donde en realidad ha existido.

5. La censura del recambio

La práctica que daba mayor afluencia de negociantes a las ferias de Besanzón era el recambio o *cambio della ricorsa*. Con estos nombres se designaba un segundo cambio, contraído al tiempo y en la plaza del vencimiento del primero, cuando el deudor no podía hacer efectiva en contante su obligación. Por este segundo cambio, el cambista no entregaba naturalmente a su cliente ningún dinero; pero declaraba satisfecha la deuda del primer cambio, y el cliente se obligaba a pagar en otra plaza, que generalmente era aquélla misma de que había partido el cambio, el importe de este segundo, por el valor del primero más los gastos de la nueva operación (214). Este artificio era el que convertía las ferias de cambios en un instituto de crédito internacional, y fué empleado profusamente, para posibilitar adelantos a la corona española (215).

---

211 Recientemente Doehaerd ha llamado la atención sobre este artificio de disimular el lucro usurero, considerándolo como la ganancia de una simple compra-venta de dinero ausente. Lo ha encontrado en un manuscrito de la Biblioteca de Leyde. Cf. DOEAHERD, R., *Commerce et Morale à Anvers au XVI siècle*: RevHist 204 (1950) 226-233.

212 Véase más arriba: *IV. Las ferias genovesas de Besanzón.—4. El escudo de marco.*

213 LAINEZ, I., *op. cit.*, n. 65. Véase más arriba: *V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.—16. Examen de las razones aducidas para defender el cambio de Besanzón*, b).

214 Véase más arriba: *V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.— 9. Cambio seco.*

215 Véase más arriba: *IV. Las ferias genovesas de Besanzón.*

Laínez consideraba la ganancia, arrojada por esta operación, como verdadera usura (216). El recambio ni siquiera entraba para él en la categoría de cambio, porque faltaba una de las dos cantidades que han de suponerse para poder considerar un cambio (217).

El recambio era el expediente que se había adoptado, para hacer servir el cambio local como instrumento de crédito. Una concesión de crédito ganančiosa para el acreedor, no tenía cabida en el ámbito de la moral. El cambio de plaza a plaza, como permutación de dos cantidades de dinero existentes en ciudades diversas, hacía intervenir un lapso de tiempo entre los dos pagos, por la necesidad de hacer llegar la orden de un sitio a otro, y así podía salvaguardar la realidad de la concesión de crédito. La dilación ocurrente entre los pagos era lo que con mayor empeño buscaban los comerciantes genoveses: quién ofrecía a cambio, para obtener una recompensa por ella; quién tomaba a cambio, para emplear con fruto el dinero, durante ese período. El tiempo ejercía así un influjo determinante en la estipulación y en las condiciones del contrato de cambio.

Laínez estaba cerrado por principio, para no admitir bajo tal perspectiva el contrato de cambio. Para él, el crédito como tal no podía ser una fuente de ganancias. El recambio no tenía sentido, como permutación de dos cantidades colocadas en diferentes plazas, sino, únicamente, como prestación a crédito, por un cierto tiempo, de una suma contra la correspondiente remuneración. De ahí, que negara absolutamente la licitud de la ganancia del recambio.

Hoy, en el engranaje de la vida económica, el crédito es una rueda insustituíble. Porque el crédito es lo que moviliza los recursos económicos, y aun los crea. Capitales, que no podrían ser utilizados, porque se encuentran en poder de gentes ineptas o refractarias al afronte de riesgos, o porque están excesivamente fraccionados, como ocurre en gran parte con los fondos administrados por las cajas postales de ahorros, son movilizados por medio del crédito, y puestos a disposición de briosas iniciativas. El mismo proceso de la producción o de la distribución es favorablemente acelerado por medio del crédito, ya que, mediante él, los industriales pueden ir elaborando materias primas, y los comerciantes pueden ofrecer productos a los clientes, cuando aún no han sido capaces de pagar su valor en contante. Sin el crédito, el proceso económico se desarrollaría con una lentitud excesiva (218).

Por todo esto, a nosotros nos resultan poco comprensibles los reproches de los moralistas pasados contra los cambios secos, que vituperaban

---

216 Véase más arriba: *V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.—13. Examen del cambio de Besanzón,—14. Falta de la segunda condición de licitud.*

217 Véase más arriba: *V. el cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.—4. Consideraciones generales sobre el cambio.—13. Examen del cambio de Besanzón.*

218 ADOLF WEBER, *Weltwirtschaft*, Berlín 1950, p. 355, insiste en el hecho de que, merced a la afluencia de capital crediticio belga, francés e inglés, le fué posible a Alemania, desde 1870, ir reduciendo cada año la emigración obligada de cientos de miles de sus habitantes, que no podían encontrar ocupación en el suelo patrio, y además emprender, al mismo tiempo, la carrera de una industrialización próspera.

por no ser sino disimulados préstamos. Esos cambios secos llenaban todas las funciones que modernamente desempeñan las varias formas de crédito.

Para juzgar la actitud de Laínez, al condenar los recambios de Besanzón, que es lo que aquí directamente nos interesa, es preciso tener en cuenta concretamente la orientación que tomaban aquellas concesiones de crédito. Debemos recordar los siguientes puntos:

1. El crédito, otorgado por las ferias de Besanzón, se destinaba principalmente a favorecer las empresas políticas de príncipes extranjeros (219).

2. Con ello resultaba perjudicado el comercio, porque eran los capitales, que antes se empleaban en el tráfico de mercancías, los que ahora se ocupaban en préstamos a príncipes (220), y porque los comerciantes no encontraban dinero disponible, sino a costa de intereses excesivos, que necesariamente se traducían en precios anormales, los cuales fácilmente producían la ruina de los comerciantes (221).

3. La antigua nobleza, que era quien principalmente se dedicaba a los cambios, con las enormes ganancias obtenidas, se daba a una vida fastuosa, que constituía un contraste excesivo con la del resto de la población, y producía la enajenación de los ánimos, dentro de la vida de la ciudad (222).

4. La práctica de los cambios llevaba consigo el desempleo de los que antes se ocupaban como dependientes de los comerciantes (223).

5. La polarización del cambio hacia los préstamos a príncipes determinaba que los pobres no encontraran quien les prestara el dinero necesario, para dedicarse a la agricultura o a las otras artes (224).

Al considerar esta dirección asocial tomada por el tráfico crediticio, nada tiene de extraño que Laínez echara mano para combatirla de la doctrina tradicional contra la usura, que todavía era considerada en vigor, especialmente por quienes se mostraban celosos de la restauración de la disciplina católica.

Haciendo sobre las prácticas de Besanzón todas esas consideraciones que ya conocemos, Laínez se muestra preocupado por hacer cumplir la *función social de la propiedad privada*, que está instituída, no exclusivamente en beneficio del propietario, sino juntamente en beneficio de toda la colectividad. Esa función social de la propiedad era olvidada por los capi-

219 Véase más arriba: *III. La economía genovesa hacia* 1550.

220 Véase más arriba: *V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.* 17. *Daños ocasionados por el cambio de Besanzón.*

221 Véase más arriba *ibid.*

222 Véase más arriba: *III. La economía genovesa hacia* 1550. – 3. *Génova, banca de Europa.*

223 Véase más arriba: *V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.*—17. *Daños ocasionados por el cambio de Besanzón.*

224 Véase más arriba *ibid.* La misma acusación encontramos en sociólogos modernos. MESSNER, J., *Das Naturrecht*, pp. 771s., dice: «Die mittleren und kleineren Betriebe in Industrie, Handel, Gewerbe und Landwirtschaft nur schwer, wenn überhaupt Kredite erhalten und dann nur unter drückenden Bedingungen. Das ist seit längerer Zeit die Klage in allen kapitalistischen Ländern...»

talistas genoveses, al sustraer su dinero a un empleo útil para la ciudad en general (225).

La observancia de las amonestaciones de Laínez hubiera beneficiado la economía de Génova. Así lo expresa un pasaje de la memoria, que sometió al Duque de Parma, en 1622, el comité formado para la organización de ferias de mercancías en Piacenza:

> Quantunque da qualche tempo in qua siano regnate e regnino carestie di viveri quasi universali, i poveri nondimeno hanno avuto ed hanno tuttavia più carestia di lavorare che di pane; il che è avvenuto ed avviene per molte cagioni; fra le quali sono state, e non è forsi la minore, come la esperienza mostra, le Fiere di Besanzone, che per essere fondate solamente sul negozio de'cambi, fundamento nuovo e non mai più stato in fiera alcuna innanzi alle dette, hanno tirato a se li danari d'ognuno con la facilità dell'impiego, poca fatica e poca spesa de'negotianti, che con le lore proprie o con poco aiuto dell'altrui persone negotiano thesori grandissimi, i quali negotianti in mercantie occuperebbene e pascerebbene genti innumerabili, li quali, per non havere altro corpo da impiegare in mercantia che le lore fatiche, sono rimaste prive de loro essercitii, onde traevano il loro vitto, anzi poco à poco da questo solo essercitio de'cambi sono stati distrutti e consumati di maniera tutti gli altri essercitii, che non trovando più da distruggerne si è ridotto a distruggere se stesso» (226).

CONCLUSION

Con una mirada complexiva sobre las observaciones, que acerca de la moralidad de los cambios de Besanzón hemos visto hacer a Laínez, podemos sintetizar así su posición sobre el problema y sobre la vida económica en general:

1. Laínez concibe la vida económica como un ejercicio que, trascendido por la actuación de la caridad y de la justicia, puede y debe ser practicado, en orden a la consecución de la vida eterna (227).

2. Laínez mantiene la doctrina tradicional sobre la esterilidad del dinero y la gratuidad del préstamo, y se esfuerza por imponerla en la prác-

---

225 Sobre el fundamento metafísico de esa función social en la sociabilidad de la persona humana, véase VIGLINO, U., *La filosofía del comunismo*: Atti dell' Accademia di S. Tommaso, Roma 1949, pp. 19-37. La función social de la propiedad está fundada también en el destino de los bienes materiales para subvenir a las indigencias de todos. Véase PIO XII, *Radiomensaje en el quincuagésimo aniversario de la encíclica «Rerum Novarum»*. 1 de Junio de 1941: AAS 33 (1941) 199.

226 BENASSI, U., *Per la Storia delle Fiere dei Cambi*: BollStorPiac 10 (1915) 5. 62.

227 Véase más arriba: *VI. Reflexiones sobre el dictamen de Laínez.—1. Algunas ideas económico-sociales de Laínez.—a) El deseo de lucro.*

tica (228); su posición, dentro de la enseñanza clásica, propende al rigor, pero no a un rigor extremo (229).

3. Aunque ya estaban presentes, avalados por la autoridad del Cardenal Cayetano, los gérmenes de la solución benigna, que más tarde se impondría acerca de la licitud del cambio de Besanzón, Laínez adoptó una actitud rígida, condenando generalmente la práctica observada (230).

4. Laínez mantiene, en líneas generales, los ideales de moderación, propios de la moral tomista, con respecto a la adquisición de riquezas.

Por ello inculca:

a) que el hombre no puede poner la riqueza, como fin supremo de su actividad (231).

b) que las fortunas colosales en los particulares son perjudiciales al interés general (232);

c) que, por el contrario, es conveniente la pluralidad de fortunas mediocres (233);

d) que en el empleo de los bienes se ha de atender a la realización de la función social, que acompaña inseparablemente desde su fundamento al derecho de propiedad privada (234).

---

228 Véase más arriba: *V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.*—1. *La doctrina de Laínez sobre la usura.*—3. *Compensación del «lucrum cessans» o del «damnum emergens».*

229 Véase más arriba: *V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.*—3. *Compensación del «lucrum cessans» o del «damnum emergens».*—*VI. Reflexiones sobre el dictamen de Laínez.*—3. *La compensación del «lucrum cessans».*

230 Véase más arriba: *V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.*—10. *La clasificación del contrato de cambio.*—*VI. Reflexiones sobre el dictamen de Laínez.*—4. *La naturaleza del contrato de cambio.*

231 Véase más arriba: *VI. Reflexiones sobre el dictamen de Laínez.*—1. *Algunas ideas económico-sociales de Laínez.*—a) *El deseo de lucro.*

232 Véase más arriba: *VI. Reflexiones sobre el dictamen de Laínez.*—1. *Algunas ideas económico-sociales de Laínez.*—d) *La distribución de la propiedad.*

233 Véase más arriba *ibid.*

234 Véase más arriba: *V. El cambio de Besanzón a los ojos de Laínez.*—2. *Los daños de la usura.*—17. *Daños ocasionados por el cambio de Besanzón.*

PODER DE LAS FUERZAS NATURALES PARA OBTENER LA CREDIBILIDAD NATURAL Y LA FE ADQUIRIDA SEGUN EL P. SUAREZ*

por

SALVADOR VILAJUSANA, S. I.

SUMARIO.—Introducción [1-2].- I. Nociones previas [3-8].—II. Relación entre la evidencia de la credibilidad y la evidencia de la verdad [9-43].—III. Poder de las fuerzas naturales para obtener la credibilidad natural y la fe adquirida [44-118].

INTRODUCCION (1)

1. No es raro, aun en los buenos conocedores de las obras de Suárez, tener algunas dudas sobre su doctrina exacta en lo referente al poder de las fuerzas naturales, para llegar a la certeza requerida en el juicio de credibilidad que debe preceder al acto de fe. No ponen en duda la solidez de su doctrina en un punto tan importante, y sobre el que se ha dejado sentir el magisterio de la Iglesia; pero quedan algo perplejos, al encontrarse

---

* El presente trabajo es un extracto de algunos capítulos de nuestra tesis doctoral *De munere gratiae internae in theologia fidei Patris Suárez*, presentada y aprobada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana en Julio de 1952.

1 Para nuestro estudio nos valdremos, principalmente, del tratado del P. F. Suárez sobre la Fe, publicado en 1621, cuatro años después de la muerte de su autor, ocurrida en 1617, y del libro segundo del tratado de la Gracia, en sus once primeros capítulos, aparecido en 1619. Decimos *principalmente*, porque nuestro estudio no se ha circunscrito a estas dos solas fuentes, sino a toda la obra de Suárez, si bien es verdad

con ciertas afirmaciones que, a primera vista, parecen salir de la órbita de la recta doctrina y dar fundamento a los adversarios para sus ataques.

2. Esclarecer este punto es nuestro propósito en el presente estudio. En él explanaremos, ante todo, diferentes nociones previas, necesarias para la recta inteligencia del problema. Veremos luego la diferencia que establece Suárez entre la evidencia de la credibilidad y la evidencia de la verdad. Y, finalmente, trataremos la cuestión central, a la que las anteriores se encaminan, a saber: cuál es la acción de la gracia, o qué pueden las fuerzas naturales en la credibilidad natural y en la fe adquirida.

I. NOCIONES PREVIAS

3. La credibilidad, al tratarse de la fe, puede ser de dos clases: la que da origen a la fe, llamada natural, humana o adquirida; y la que antecede al acto de fe divina o infusa (2). Ahora sólo hablaremos de la primera.

4. El modo de hablar de Suárez sobre la credibilidad difiere, a las veces, del de los autores modernos: conviene por tanto ver qué entiende por credibilidad, cuando ocurre este vocablo. Con frecuencia usa el mismo nombre de *credibilidad*, tanto cuando se trata del juicio de credibilidad propiamente dicho, como cuando habla del juicio de credendidad. Y él mismo nos da la razón de ello con las siguientes palabras: "Se ha de advertir que estas dos cosas son diversas, a saber, el que algo sea creíble o el que además sea obligatorio creerlo según la recta razón; pues difieren como la potencia y el acto u obligación a poner el acto; ya que no siempre estamos obligados a creer todo lo creíble, como es claro en lo humano. Con todo, al tratarse de la fe divina, decimos que, en cuanto el objeto se propo-

---

que en sus otros tratados casi nada nuevo hemos encontrado, que no estuviese ya incluído en las dos fuentes anteriores.

En la utilización de esta doble fuente principal, hemos encontrado material muy abundante, para nuestro propósito, en los siguientes pasajes, a saber, primeramente, en la sección octava de la disputa tercera sobre la Fe: *An obscuritas Dei revelantis sit de ratione formali obiecti fidei*, y, en segundo lugar, en el capítulo décimo del libro segundo del tratado de la Gracia: *Utrum possit homo assentiri mysteriis supernaturalibus revelatis a Deo, aliquo naturali assensu, sine auxilio speciali gratiae*.

Hemos usado la edición de las obras de Suárez, de Vivès: SUAREZ, FRANCISCUS, S. I., *Opera omnia*. 28 vols. Parisiis, L. Vivès, 1856-1878. A ella hacemos siempre referencia en nuestras citas.

Los distintos párrafos del trabajo van numerados. A ellos hacemos referencia, cuando, tanto en el mismo cuerpo del trabajo como en las notas, intercalamos números entre corchetes.

2 «Sicut duplex est fides, humana et divina, acquisita vel infusa, ita duplex potest esse credibile, scilicet, vel fide acquisita vel infusa». *Tractatus de Fide*, dis. 4, sect. 5, n. 1 (*Opera omnia*, Parisiis 1858, t. 12 p. 132).

ne suficientemente creíble con tal fe, con lógica consecuencia se sigue que es obligatorio creerlo según la recta razón" (3).

5. Por ser más contrario al modo común el usar la palabra *credibilidad* por *credendidad* u obligación de creer, confirmaremos este uso con un ejemplo: "Antes de la fe es necesario querer creer, y antes de esta voluntad es necesario un juicio, con el que la voluntad sea inducida a querer creer, y ésto no es otra cosa que el juicio sobre la *credibilidad* del objeto" (4). Aquí se exige del juicio de credibilidad el que presente como obligatorio el acto de fe a la voluntad, para moverla a procurar el asentimiento de la razón; y éste es nuestro juicio de credendidad.

6. Nuestro autor nos habla también del *juicio especulativo* y del *juicio práctico*, lo que equivale en este caso a las dos partes que con frecuencia incluye en el juicio de credibilidad: "Antes de la voluntad de creer se pueden considerar dos actos en el entendimiento, *uno práctico*, a saber, *es obligatorio creer*, sobre el que existe un gran problema, de si es natural o sobrenatural... Otro es *especulativo*, a saber, *ésto es creíble*" (5).

7. Hay que distinguir también entre la *credibilidad formal* y la *fundamental*. *La credibilidad formal* está en la potencia, en cuanto ésta puede creer o tiene facultad de creer. En este sentido toma su denominación de la misma virtud de la fe. Si la fe se considera en cuanto es hábito o potencia, da al objeto la denominación de *creíble*; pero, tomada en cuanto es acto, la denominación que confiere es la de *creído*. Ya se ve que esta credibilidad es extrínseca al objeto.

8. *La credibilidad fundamental* está fuera de la potencia, y consiste en aquella razón objetiva por la cual el objeto tiene la aptitud de ser creído por la potencia. En la fe la razón objetiva no es intrínseca al objeto, sino que se encuentra fuera del mismo. Consiste en "los testimonios y otras conjeturas que concurren a la suficiente aplicación de la fe" (6).

---

3 «Advertendum est haec duo esse diversa, scilicet, aliquid esse credibile, vel etiam esse credendum secundum rationem; differunt enim tamquam potentia et actus credendi seu obligatio ad actum; non enim semper tenemur credere quidquid credibile est, ut in humanis constat; nihilominus tamen, in divina fide dicimus, quoties obiectum proponitur sufficienter ut credibile tali fide, consequenter etiam esse credendum secundum rectam rationem». *Tractatus de Fide*, disp. 4, sect 2, n. 7 (*Opera omnia*, t. 12, p. 118). Véase nota 50.

4 «Ante fidem necessarium est velle credere, et ante hanc voluntatem necessarium est iudicium quo voluntas inducatur ad volendum credere, quod non est aliud nisi iudicium de *credibilitate* obiecti». *Tractatus de Fide*, disp. 4, sect, 2, n. 4 (*Opera omnia*, t. 12, p. 116).

5 «Ante voluntatem credendi duo actus possunt intelligi in intellectu, unus *practicus, sc., credendum est*, de quo est magna quaestio, an sit naturalis aut supernaturalis... alius est *speculativus*, sc., *hoc est credibile*». *Tractatus de Fide*, dip. 4, sect. 6, n. 5 (*Opera omnia*, t. 12, p. 137).

6 «Intelligibile et sensibile duobus modis accipi possunt, ut ex Metaphysica constat... scilicet formaliter et fundamentaliter; et priori modo verum est illas denominationes sumi a potentia intellectus vel sensus, quatenus potest intelligere vel sentire tale obiectum, quod inde passive denominatur intelligibile vel sensibile; posteriori autem modo, scilicet fundamentaliter, non est illa denominatio a potentia, nam potius ad potentiam ipsam supponitur, et sumitur ab aliqua intrinseca proprietate rei, quae est veritas in obiecto intelligibili, et virtus immutandi sensum in sensibili... Ita ergo in praesen-

II. RELACION ENTRE LA EVIDENCIA DE LA CREDIBILIDAD Y LA EVIDENCIA DE LA VERDAD

SUMARIO.—Existe una gran diferencia entre la evidencia de la credibilidad y la evidencia de la verdad [10-11].—2. Relación entre la evidencia del testificante y la evidencia de la verdad [12-14].—3. En qué consiste la diferencia entre la evidencia de la verdad y la evidencia de la credibilidad [15-19].—4. La evidencia del testificante se da muy difícilmente [20-25].—5. En los creyentes se da la evidencia de la credibilidad, no la de la verdad: a) Síntesis de la doctrina de Suárez sobre este punto [26].—b) La evidencia de la credibilidad y la fuerza probativa de los argumentos [27-30].—c) El acto de la fe no excluye en absoluto toda evidencia en el entendimiento del creyente [31].—d) Relación entre nuestra evidencia de la credibilidad y el infalible testimonio de Cristo [32].—6. Conclusiones generales [33-43].

9. Declaradas las principales nociones de interés para nuestro presente estudio, pasemos a considerar las diferencias que existen entre la evidencia de la credibilidad y la evidencia de la verdad, y analicemos, al mismo tiempo, la doctrina que sobre la posibilidad o imposibilidad de las mismas establece Suárez. Esto nos dará la clave, para solventar una gran parte de los pasajes defíciles de nuestro autor, y para preparar la solución final de la cuestión propuesta en nuestro estudio.

1. Existe una gran diferencia entre la evidencia de la credibilidad y la evidencia de la verdad

10. La afirmación de esta diferencia se manifiesta con toda claridad sólo con la lectura de los siguientes testimonios: "En este objeto [de la fe] conviene distinguir *la verdad y la credibilidad*" (7). "Las cosas *evidentemente creíbles* no son *evidentemente verdaderas*" (8). "Aunque Dios proponga inmediatamente su *testimonio* a alguno, lo puede proponer como *evidentemente creíble*, y no como *evidente de que sea así*, y esto basta para la fe, *como es manifiesto en nosotros*" (9)

---

ti dupliciter potest obiectum denominari credibile, scilicet formaliter et quodammodo fundamentaliter, seu dispositive; et priori modo concedimus denominationem sumi ab ipsa virtute fidei; posteriori autem modo negamus inde sumi, sed a *testimoniis, et aliis coniecturis quae concurrunt ad sufficientem applicationem fidei*... [Fides] considerata in habitu seu in potentia, denominat rem formaliter *credibilem;* sumpta vero in actu denominat *creditam*». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 2, n. 8 (*Opera omnia,* t. 12, pp. 118s.).

7 «In hoc autem obiecto [fidei] oportet distinguere *veritatem et credibilitatem*». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 11 n. 13 (*Opera omnia,* t. 12, p. 106).

8 «Res *evidenter credibiles* non sunt *evidenter verae*». *Tractatus de Fide,* disp. 6, sect. 6, n. 2 (*Opera omnia,* t. 12, p. 183).

9 «Licet Deus immediate proponat alicui suum testimonium, potest proponere ut *evidenter credibile, et non ut evidens quod ita sit,* et hoc sufficit ad fidem, ut in nobis patet». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 7 (*Opera omnia,* t. 12, p. 71).

11. "Aquella evidencia sólo puede estar en algún atestante infalible, y éste solamente es Dios; es, por otra parte, difícil demostrar evidentemente *que Dios ha dicho que la Iglesia no puede engañarse* o engañar en cosas de fe: pues, aunque *evidentemente se demuestre que esto es creíble, no se demuestra con todo el que sea así.* Sin contar que no es evidente quién y cuál sea esta Iglesia, ni cuándo o por quiénes hable, de modo que no pueda engañar" (10).

2. Relación entre la evidencia del testificante y la evidencia de la verdad

12. Estas dos evidencias prácticamente coinciden, cuando se contraponen a la evidencia de la credibilidad; ya que, si alguna vez se da evidencia de que Dios es el que testifica alguna verdad, necesariamente esta evidencia pasará a la cosa atestiguada, por lo menos en lo que se refiere a la verdad de su existencia. Esta es la razón por qué Suárez usa indistintamente estas fórmulas; aunque la más común de ellas, cuando se trata de establecer una oposición con la evidencia de la credibilidad, es la evidencia del testificante. Confirmemos ésto con algún que otro ejemplo.

13. "Auque no se diese la *evidencia de ser Dios el que testifica,* sino sólo la suficiente proposición con la *evidencia de la credibilidad,* con todo el entendimiento perseveraría en el mismo asentimiento de fe, y con esta voluntad o disposición de ánimo se ha de proferir dicho asentimiento, para que sea verdadero asentimiento de fe" (11). Aquí se contrapone la evidencia del testificante a la de la credibilidad; y del contexto se deduce que se concede a la evidencia del testificante fuerza para forzar el asentimiento, lo mismo que si se tratara de la evidencia de la verdad.

14. En el siguiente ejemplo, que vamos a aducir, aparece aún más claro ésto; ya que se dice en él que la fe de los demonios es forzada, porque la evidencia que tienen del divino testimonio pasa necesariamente a la cosa testificada: "En los demonios la fe en los misterios, que se nos revelan, es forzada y necesaria: *ya que creen aun contra su voluntad y tiemblan*; por consiguiente aquella fe nace de la *evidencia*, y no de los misterios en sí mismos, como por sí mismo consta; no queda sino que esta evidencia se refiera a Dios testificante, en cuanto que, debido a la experiencia

---

10 «Illa evidentia solum potest esse in aliquo attestante infallibili, qui est solus Deus; difficile autem est *evidenter ostendere Deum dixisse Ecclesiam non posse decipi,* vel decipere in rebus fidei: nam *licet evidenter ostendatur hoc esse credibile, non tamen ita esse.* Praeterquam quod non est evidens, *quae et qualis sit haec Ecclesia,* nec quando, aut per quos ita loquatur, ut decipere non possit; sed haec omnia fide tenentur, et solum fiunt credibilia per coniecturas et signa, et per humanum discursum aut auctoritatem». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 21 (*Opera omnia*, Parisiis 1857, t. 7, p. 626).

11 «Quamvis non esset *evidentia Dei testificantis,* sed sola sufficiens propositio cum *evidentia credibilitatis,* nihilominus intellectus perseveraret in eodem assensu fidei, et cum hac voluntate seu animi praeparatione debet elici, ut sit verus assensus fidei». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 25 (*Opera omnia*, t. 12, p. 78).

que tienen de ciertas señales y fuerzas, *evidentemente juzgan que Dios es quien ha dado testimonio de estas cosas*" (12).

3. En qué consiste la diferencia entre la evidencia de la verdad y la evidencia de la credibilidad

15. Puede decirse en pocas palabras: la evidencia del testificante o de la verdad fuerza el asentimiento del entendimiento, *si se toma como motivo del acto*; la evidencia de la credibilidad deja dispuesta la voluntad para el asentimiento libre. No es difícil probarlo.

16. Al tratar nuestro autor de una falsa sentencia, que afirma que el entendimiento no tiene necesidad de la determinación de la voluntad para creer, debido a que las cosas de fe son evidentes, muestra la falsedad del fundamento en que se apoya dicha sentencia, de esta manera: Esta sentencia saca la deducción de que son evidentes las cosas de fe apoyándose sólo en que "la fe se ha de proponer de modo que sea evidentemente creíble"; ahora bien, este fundamento no vale, pues no es lo mismo ser evidentemente creíble y ser evidentemente verdadero. Por ésto, cuando se da sólo la evidencia de la credibilidad, ésta "no es suficiente para forzar el entendimiento para que dé su asentimiento a la propuesto como verdadero". Aducir la fe forzada de los demonios, para probar dicho fundamento, no vale; pues esta fe "se funda no sólo en la evidencia de la credibilidad, sino también en la evidencia de la verdad, por lo menos en el testificante" (13).

17. De la revelación hecha por el ángel a Zacarías afirma que, ni aun en este caso, hubo evidencia en el testificante. De otro modo Zacarías "no hubiese podido dudar ni inhibir su asentimiento (14).

---

12 «In daemonibus est coacta seu necessaria fides mysteriorum, quae nobis revelantur: *Credunt enim vel inviti, et contremiscunt;* ergo illa fides ex *evidentia* nascitur, et non mysteriorum in se, ut per se constat; ergo *in testificante* Deo, quia experimento signorum et virtutum *evidenter indicant Deum esse qui haec testificatus est*». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 3 (*Opera omnia,* t. 12, p. 70).

13 «Sententia... fundatur solum, quia *fides debet ita proponi, ut sit evidenter credibilis;* tunc autem intellectus necessario assentitur sine voluntate, sicut daemones vel inviti credunt et contremiscunt, Jacobi 2, [19]; et nos, etiamsi nolimus, credimus Romam esse. Sed hoc etiam fundamentum est infirmum; nam res evidenter credibiles non sunt evidenter verae; ergo *illa evidentia non est sufficiens ad cogendum intellectum, ut assentiatur rei propositae tamquam verae,* sicut fides Christiana assentitur. Neque exempla sunt similia, quia alia fides daemonum non est infusa, sed acquisita, et in tantum est necessaria in quantum *fundatur non solum in evidentia credibilitatis, sed etiam in evidentia veritatis, saltem in testificante*; et similis est fides quod Roma sit, nam fundatur in evidentia morali multitudinis testificantium». *Tractatus de Fide,* disp. 6, sect. 6, n. 2 (*Opera omnia,* t. 12, p. 183).

14 «Declaratur optime exemplo revelationis factae Zachariae, et B. Virgini, Luc. 1, [8-38], nam Zachariae facta est, ita ut sufficeret ad credendum, ideo enim culpabilis fuit non statim credendo; et tamen talis revelatio non fuit cum evidentia testificantis, alias *dubitare non posset, neque assensum continere;* Beata autem Virgo statim credidit quam primum prudenter potuit, et non est verisimile habuisse evidentiam testificantis, alias non fuisset eius fides tanta laude digna, imo nec fortasse fuisset fides». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 7 (*Opera omnia,* t. 12, p. 71).

18. Ni en el caso del sacrificio intimado a Abraham hubo evidencia "de que Dios le mandase ésto". De otra manera "o ninguna alabanza o pequeña a la verdad, hubiese merecido por su fe, ya que hubiese creído con cierta coacción, y así no hubiese sido apropiado modelo de los que voluntariamente cautivan su entendimiento en obsequio de Dios, *aunque no perciban que es Él quien evidentemente les hable*" (15).

19. Demos fin a este punto con una excelente prueba de que la evidencia de la credibilidad no quita la libertad. Dada su importancia, vamos a transcribir íntegro el pasaje: "Digo que esta evidencia [de la credibilidad] tampoco impide el que el acto de fe sea *voluntario y libre*, ya que, no siendo claro en sí mismo, nunca el entendimiento se ve forzado a ponerlo; y, además, a pesar del juicio evidente sobre la bondad de algún objeto, puede la voluntad no poner ningún acto de volición o también no querer aquéllo, según le placiere. Así es que, a pesar del juicio sobre la credibilidad del objeto de fe, la voluntad puede no mover al entendimiento a prestarle su asentimiento, lo cual es la libertad de ejercicio; y aún más, puede mover al asentimiento contrario, o de una otra cosa opuesta... Y ésto es, porque la evidencia de la credibilidad depende de la consideración de muchas cosas, la cual puede el hombre fácilmente descuidar, sobre todo si su afecto no está rectamente ordenado; y de aquí también proviene a las veces el que muchos, por lo demás capaces de esta evidencia, no puedan alcanzarla con su propio discurso y consideración. Así pues, *esta evidencia*

No se ve claro en este pasaje, si el autor habla sólo de la evidencia sobrenatural del testificante o también de la natural. [22] Verdad es que el autor empieza el número 7, del que hemos tomado las anteriores palabras, de este modo: «Assero evidentiam testificantis non esse per se necessariam in toto corpore Ecclesiae, neque etiam in illis, qui a Deo recipiunt immediatam revelationem. Loquor autem *praecipue* de evidentia supernaturali, quae per lumen aliquod infusum conferatur... Quid autem dicendum sit de evidentia naturali per signa, vel coniecturas, ex dicendis constabit». Pero luego cuando discute la cuestión habla sobre lo mismo de un modo general y sin hacer ninguna distinción. En el ejemplo de Zacarías hay más motivos para interpretarlo incluso de la evidencia natural, como quiera que si hubiese tenido una tal evidencia deficílmente hubiese sido posible la duda. Aunque el ejemplo de la Virgen parece ponerlo el autor en el mismo plano que el anterior, hemos preferido no aducirlo en el texto de nuestro artículo por haber en él más motivos de duda y no tener el argumento positivo de que dudase como dudó Zacarías. Aumentan con todo la probabilidad de que estos dos ejemplos se pueden entender aun de la evidencia natural las palabras que más adelante profiere en el número 12: «Quod prophetae habuerint evidentiam vel rerum sibi revelatarum, vel Dei revelantis, non habetur in Scriptura nec alio modo est per fidem traditum; quod autem habuerint fidem earumdem rerum, habetur in Scriptura expressum... ergo non potest esse tam certum quod habuerint evidentiam, sicut est quod habuerint fidem, *maxime cum adhuc sit sub iudice, an cum tali evidentia possit simul esse fides*, ut paulo post videbimus». *Tractatus de Fide*, disp. 3, sect. 8, n. 12 (*Opera omnia*, t. 12, p. 73).

15 «Nullo modo probare possum quod Caietanus supra dicit, Abraham, quando voluit sacrificare filium ex praecepto Dei, habuisse *evidentiam quod Deus sibi id praeciperet*, neque aliter potuisse licite id agere... quia Abraham in illo facto non solum laudatur maxime propter obedientiam,, sed etiam propter fidem per quam dicitur placuisse *propter fidem, quia necessitate quadam credidisset, et ita non fuisset accomodatum exem-* Deo; ...si autem habuisset evidentiam, *vel nullam laudem vel certe parvam meruisset propter fidem, quia necessitate quadam credidisset, et ita non fuisset accommodatum exemplar eorum, qui voluntarie captivant intellectum in obsequium Dei, etiamsi illum evidenter loquentem non experiantur*». *Tractatus de Fide*, disp. 3, sect. 8, n. 11 (*Opera omnia*, t. 12, p. 73).

no impide la libertad de la fe. Puede, empero, de algún modo disminuírla, si la tomamos formalmente; no hace decrecer, con todo, el mérito porque *in causa* precede íntegra la libertad en detenerse o no en la consideración de la misma evidencia, y en sacar conclusiones de la misma, lo cual siempre requiere la piadosa afección de la voluntad" (16).

4. La evidencia del testificante se da muy difícilmente

20. Prueban ya ésto suficientemente los ejemplos, poco ha aducidos, de Zacarías y Abraham, en los que, ni aun en casos tan especiales, se admite la evidencia del testificante. Creemos, con todo, conveniente explicar y confirmar esto mismo con mayor profusión de ejemplos.

21. Los demonios pueden llegar a la evidencia del testificante; "pero los hombres, raras veces, pueden llegar a aquella evidencia; y si algunos, como los apóstoles o los otros que pudieron ver y ponderar los milagros, la consiguieron, creo que no pudieron alcanzarla sin el auxilio del Espíritu Santo, que preparase su voluntad, para recibir píamente lo que se decía y para poder ponderar y penetrar la fuerza de los motivos y de los milagros" (17).

22. Estas palabras, tomadas aisladamente, parecen proferir afirmaciones muy absolutas. Están tomadas del tratado de la Gracia; en el tratado de la Fe se mitigan algo las anteriores expresiones, y se presentan con mayor claridad. Hemos de distinguir una doble evidencia: la natural y la sobrenatural. Es probable que los primeros que recibieron nuestra fe tuvieron la evidencia natural, mayor o menor, según la capacidad y la magnitud de las señales en que se pudieron apoyar. "De los Apóstoles, que oyeron las palabras de Cristo y vieron sus milagros, es también bastante probable, por lo menos en cuanto a cierta evidencia moral, la cual era tanto mayor cuanto les constaba del sentido de las palabras y de la verdad de los mila-

---

16 «Dico hanc evidentiam [credibilitatis] etiam non impedire quominus assensus fidei sit *voluntarius et liber,* quia cum in se non sit clarus, numquam intellectus cogitur ad illum praestandum: deinde quia non obstante iudicio evidente de honestate alicuius obiecti, potest voluntas non velle, vel etiam nolle illud pro sua libertate; ergo non obstante iudicio de credibilitate obiecti fidei, potest voluntas non movere intellectum ad assensum illius, quae est libertas quoad exercitium; imo etiam potest movere ad assensum contrarium, seu alterius rei contrariae... Quia evidentia credibilitatis pendet ex consideratione multarum rerum, quam potest facile homo dimittere, praesertim si habeat affectum non recte ordinatum; nam hinc etiam interdum provenit ut multi, etiam capaces huius evidentiae, per propium discursum et considerationem illam non assequantur; sic ergo *haec evidentia non impedit libertatem fidei.* Potest aliquo modo minuere illam formaliter sumptam; non tamen diminuit meritum quia in causa praecedit integra libertas, nimirum in consideratione ipsius evidentiae, et applicatione ad illam, quae *semper piam voluntatis affectionem requirit*». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 5, n. 6 (*Opera omnia,* t. 12, pp. 133s.).

17 «Homines vero raro possunt ad illam evidentiam pervenire; quod si aliqui, ut Apostoli, vel alii qui miracula conspicere et ponderare potuerunt, illam assecuti sunt, credo non potuisse illam acquirere sine Spiritus Sancti auxilio, praeparante voluntatem eorum, ut pie susciperent quae dicebantur, et vim motivorum et miraculorum ponderare et penetrare possent». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 4 (*Opera omnia,* t. 7, p. 621).

gros por una mayor inteligencia y experiencia". Es más cierto decir algo concreto de la evidencia sobrenatural "y creo ser más probable que regularmente no fué comunicada tal evidencia a todos los Profetas con especial luz infusa que forzase al asentimiento" (18).

23. No faltan casos en los que se concede la evidencia del testificante: los Angeles conocieron que Cristo era Dios por sus palabras y milagros; "y ésto no era más que evidencia del testificante". Y, en general, se puede establecer este principio: "Quien conociere evidentemente que un milagro ha sido obrado, para dar testimonio de una verdad propuesta y revelada, como atestiguada por Dios, conocería también evidentemente que es Dios, el que testifica por ella, ya que aquella obra sólo puede venir de Dios". Ahora bien, ésto puede, a la veces, ser conocido experimentalmente por alguien, como la Virgen en su concepción sin varón y Lázaro en su muerte y resurrección. "Y así de otros; pues estas obras, aunque para *los que las ven* no sean del todo evidentes, *metafísicamente hablando* sino sólo *moralmente*", con todo, para *los que las experimentan* puede constarles evidentemente que son obras divinas y consiguientemente pueden "tener evidencia de ser Dios el que testifica" (19).

---

18 «Probabiliter distinguere possumus de duplici evidentia, naturali scilicet et supernaturali per lumen infusum; nam de priori probabile est illam habuisse primos fidei susceptores, maiorem vel minorem, iuxta illorum capacitatem, et magnitudinem signorum seu coniecturarum... *De Apostolis, qui audierunt verba Christi, et viderunt eius miracula, est etiam probabile, saltem quoad quamdam evidentiam moralem, quae tanto erat maior quanto de sensu verborum, et de veritate miraculorum per maiorem intelligentiam et experientiam constabat,* et idem cum proportione credi potest de Prophetis; at vero de evidentia supernaturali res est magis incerta et *probabilius credo 'regulariter' non fuisse communicatam huiusmodi evidentiam omnibus Prophetis per speciale lumen infusum, quod ad assensum cogeret.* Duo enim sunt distiguenda in Prophetis: unum est conceptio seu apprehensio eorum quae ipsis revelabantur, cum intelligentia signorum quae videbant, et verborum quae audiebant; et quoad haec recipiebant lumen peculiare, quo necessitabantur ad huiusmodi apprehensionem cum praedicta intelligentia; aliud est iudicium et assensus quo firmiter credebant illam locutionem esse Dei, et consequenter esse vera quae dicebantur. Et quoad hanc partem nulla apparet necessitas ponendi in eis lumen distinctum a lumine fidei, quia, ut ex dictis apparet, non ex necessitate, sed voluntarie assentiebantur». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 13 (*Opera omnia,* t. 12, pp. 73s.).

En el número 2 de esta misma sección nos define brevemente Suárez estas dos evidencias: «Ostendi potest, advertendo duplicem esse posse hanc evidentiam, scilicet, supernaturalem et naturalem: prima requirit lumen supernaturale divinitus infusum; secunda per coniecturas et rationes naturales comparanda est». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 2 (*Opera omnia,* t. 12, p. 69).

19 «Probavimus Angelos, ex verbis et miraculis Christi, potuisse evidenter cognoscere, et tandem cognovisse ipsum esse Deum, *quae non erat nisi evidentia testificantis. Et qui evidenter cognosceret miraculum factum in testimonium veritatis propositae, et revelatae, ut testificatae a Deo, evidenter etiam cognosceret Deum esse testificantem, quia illud opus non potest esse nisi a Deo;* potest autem interdum miraculum evidenter cognosci per experientiam alicuius, sicut Beatissima Virgo evidenter sciebat se concepisse sine viro, et perperisse sine dolore; et Lazarus evidenter sciebat se mortuum fuisse, et resuscitatum, et sic de aliis; nam haec opera *licet videntibus non sint omnino evidentia,* METAPHYSICE *loquendo, sed tantum* MORALITER, tamen ipsis, qui vel illa faciunt, vel in se recipiunt, potest evidenter constare esse opera divina et sine deceptione aut fictione facta esse; per illa ergo *possunt habere evidentiam Dei testificantis*». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 3 (*Opera omnia,* t. 12, p. 70).

24. Cuando el acto de fe natural sea evidente en el testificante, hay que tener en cuenta lo siguiente: entonces el tal acto puede ser cierto por sí mismo y en fuerza de su objeto formal. De esta manera es cierta la fe de los demonios "y en los hombres, doctos en las cosas y motivos de la fe cristiana, puede suceder que sea tan evidente para ellos el que estas cosas que propone la fe son reveladas por Dios, como es evidente la existencia de Roma". Y, entonces, si los hombres, apoyados en tal evidencia, "que en sustancia es natural", prestan su asentimiento a las cosas de fe por propio discurso, aquel asentimiento tendrá su certeza, "por lo menos en el grado en que creemos la existencia de Roma y otras cosas semejantes". Pero hay que hacer notar bien que los hombres no llegan "en este estado a aquella evidencia, sin la ayuda de la gracia, no porque el acto sea en sí sobrenatural, sino porque es tan difícil por las muchas cosas que son necesarias para él que, sin la ayuda de Dios y de la misma fe infusa, no puede superarse aquella dificultad" (20).

25. Si atendemos bien a los casos aducidos en los que se puede dar evidencia del testificante, veremos que existe una gran diferencia entre la concedida a los ángeles buenos y malos, a la Virgen, a Lázaro, a los Apóstoles y a los hombres doctos. Los Angeles, con su perspicacia natural, llegan a tal evidencia con mayor facilidad, mediante señales externas, La Virgen y Lázaro percibieron en sí mismos experimentalmente que Dios se les comunicaba. Los Apóstoles, debido a que su percepción era inmediata, llegaron con más facilidad que los hombres doctos a una cierta evidencia moral; pero también ellos tuvieron necesidad de alguna gracia. Los otros hombres pueden también llegar a tal evidencia, pero llegan a ella con mayor dificultad, y necesitan una mayor ayuda divina.

5. En los creyentes se da la evidencia de la credibilidad, no la de la verdad

Creemos conveniente dar en pocas palabras un compendio de toda la doctrina de Suárez sobre este punto, aunque algunas de las cuestiones no se refieran directamente al limitado tema escogido para este estudio. Probaremos con pasajes de nuestro autor sólo los asertos tocantes a nuestra materia.

---

20 «Si assensus fidei acquisitae sit evidens in testificante, potest esse certus per se, et ex vi obiecti formalis seu medii, quia suo modo innititur medio evidenti; evidentia autem per se infert certitudinem. Et hoc modo est certa fides daemonum. *Et in hominibus doctis in rebus et motivis Christianae fidei fieri potest ut tam evidens illis sit, has res, quas fides proponit, esse a Deo revelatas, sicut est evidens Romam esse.* Unde si ex vi illius evidentiae, *quae in substantia naturalis est,* assentiantur per proprium discursum rebus fidei, habere poterunt assensum certum, tametsi naturalem et acquisitum, in eo saltem gradu in quo certo credimus Romam esse et similia. Quamvis homines, ut dixi, *non perveniant in hoc statu ad illam evidentiam sine iuvamine gratiae, non quia actus sit in se supernaturalis, sed quia est adeo difficilis propter multa quae ad illum necessaria sunt, ut sine aliquo adiutorio Dei et ipsius fidei infusae, non possit difficultas illa superari.* Et nihilominus haec etiam certitudo, quamvis ex evidentia nascatur, numquam erit aequalis certitudini fidei infusae, per se de utraque loquendo». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 11 (*Opera omnia,* t. 7, p. 623).

a) Síntesís de la doctrina de Suárez sobre este punto

26. Suárez afirma, de continuo, la existencia de la evidencia de la credibilidad, pero excluye la de la verdad. Y, si la admite, siempre es añadiendo la explicación de que no interviene de ninguna manera como motivo formal del asentimiento. Cuando la evidencia de la verdad es natural, será siempre insuficiente motivo formal del acto, debido al mayor grado de certeza que tiene el acto sobrenatural de la fe infusa. Por lo cual, aunque se diese esta evidencia, no sería imposible el libre asentimiento de la fe. Además, cualquier acto evidente es, en los viadores, compatible con el acto de fe, si sólo es concomitante al mismo, y el entendimiento puede prescindir de él y no tomarlo como motivo formal del asentimiento.

b) La evidencia de la credibilidad y la fuerza probativa de los argumentos

27. Siempe, o casi siempre, habla Suárez de la evidencia de la credibilidad, cuando habla de la fuerza probativa de los argumentos sobre la certeza previa al acto de fe, o de esta misma certeza.

28. Afirma que la autoridad de la Iglesia y los motivos que nos la concilian hacen evidentemente creíble la doctrina católica y la proponen suficientemente para ser creída con la autoridad de Dios" (21); que aun en la revelación inmediata puede Dios proponer su testimonio "como evidentemente creíble, y no como evidente de que sea así", ya que no se debe negar a Dios el que haga por sí mismo lo que hace mediante sus ministros, esto es, "evidentemente creíble su testimonio, aunque no lo demuestre con evidencia" (22).

29. No faltan quienes digan que es necesaria una inmediata revelación hecha a cada uno en particular, para creer, ya que de otro modo carecería de certeza la revelación, si la recibiéramos valiéndonos de hombres de menor autoridad. Para responder a esta objeción afirma que se da la misma dificultad en la proposición inmediata de la fe, "ya que quien la recibe no ve evidentemente ser Dios quien le habla, cuando la revelación es oscura, como es necesario para la fe". La respuesta general, empero, en

---

21 «Auctoritas Ecclesiae et illa motiva quae illam conciliant, faciunt quidem doctrinam catholicam evidenter credibilem, eamque sufficienter proponunt, ut credenda sit propter auctoritatem Dei». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 10, n. 8 (*Opera omnia,* t. 12, p. 93).

22 «Licet Deus immediate proponat alicui suum testimonium, potest proponere *ut evidenter credibile, et non ut evidens quod ita sit,* et hoc sufficit ad fidem, ut in nobis patet; ergo etiam in illis potest sufficere. Consequentia evidens est, et maior etiam videtur per se manifesta, quia quod Deus potest facere per ministros, multo facilius potest facere per se ipsum; ergo si per ministros facit *evidenter credibile suum testimonium, etiamsi illud evidenter non ostendat,* idem potest facere per seipsum». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 7 (*Opera omnia,* t. 12, p. 71).

ambos casos es "que basta la evidencia de la credibilidad, la cual puede darse tanto en la proposición externa como en la interna" (23).

30. Tratando de la proposición de la fe por medio de los predicadores, aduce una insigne prueba de lo que decimos; con ella daremos fin a este punto. En tal caso, dice, "es ciertamente de fe y cosa conocida por la experiencia, que no es necesaria la evidencia del divino testimonio; pues es manifiesto que los simple fieles, más aún todos los que así creen, *no tienen esta evidencia de la misma revelación, sino sólo la de su credibilidad*; y, aunque los más sabios tengan una mayor certeza humana, no trasciende la fe humana, y, a lo sumo, puede llegar al grado de *evidencia moral*" (24).

c) El acto de fe no excluye en absoluto toda evidencia en el entendimiento del creyente

31. De ordinario la fe es de lo que no se ve; con todo no repugna "que se dé juntamente con el acto evidente, principalmente cuando el acto evidente es de orden inferior, ya que deja lugar para la certeza de la fe" (25). Sobre la evidencia en el testificante, nacida de señales meramente naturales, se ha de decir "que no excluye la fe, porque de sí no da fundamento a la misma ni a su certeza, sino sólo concurre a su proposición" (26).

d) Relación entre nuestra evidencia de la credibilidad y el infalible testimonio de Cristo

32. Es necesario que se dé en alguno la evidencia propia del testigo ocular; no en los hombres "sino en Dios, en quien última y formalmen-

---

23 «Ad rationem, dicitur imprimis eandem fere difficultatem esse in propositione fidei, etiamsi a Deo immediate fiat: *nam qui illam recipit, non videt evidenter Deum esse qui loquitur, quando revelatio est obscura, prout ad fidem necessaria est*, ut in superioribus diximus. Eadem ergo difficultas relinquitur, quomodo talis propositio possit sufficere ad certitudinem infallibilem fidei. Responsio ergo generalis est, *sufficere evidentiam credibilitatis, quae tam in propositione externa, quam in mere interna inveniri potest*». *Tractatus de Fide*, disp. 4, sect. 1, n. 8 (*Opera omnia*, t. 12, p. 115).

24 «Certum de fide est, et experimento cognitum, non esse necessariam evidentiam divini testimonii; quia constat simplices fideles, imo omnes sic credentes *non habere hanc evidentiam ipsius revelationis, sed solum credibilitatis eius;* et quamvis sapientiores maiorem quamdam humanam certitudinem habeant, non transcendit fidem humanam, et ad summum pervenire potest ad gradum *evidentiae moralis*». *Tractatus de Fide*, disp. 3, sect. 8, n. 5 (*Opera omnia*, t. 12, p. 70).

25 «Est quaestio an actus fidei excludat evidentiam ab intellectu credentis, etiam per aliud medium, seu per aliam concomitantem cognitionem. Credimus...secundum legem ordinariam et iuxta modum consentaneum naturae rerum, fidem esse inevidentem seu de non visis etiam isto modo. Nihilominus simpliciter credimus non repugnare, neque implicare contradictionem *actum fidei esse simul cum actu evidente, praesertim quando actus evidens est inferioris ordinis, quia dat locum certitudini fidei*». *Tractatus de Fide*, disp. 6, sect. 5, n. 5 (*Opera omnia*, t. 12, p. 180).

26 «Ostendimus evidentiam in testificante, ortam ex solis signis naturalibus, non excludere fidem, quia non per se fundat illam, neque certitudinem eius, sed tantum concurrit ex parte proponentis». *Tractatus de Fide*, disp. 6, sect. 9, n. 2 (*Opera omnia*, t. 12, p. 198).

te resolvemos nuestra fe" (27). "Todo acto natural del entendimiento de Cristo fué... verdadero, cierto y evidente... [tenía] infalible autoridad... en lo que hablaba no pudo engañar a los otros, y, consiguientemente, tampoco él podía engañarse; y en ésto se funda la máxima certeza de nuestra fe" (28).

6. Conclusiones generales

33. Muchos de los testimonios aducidos suscitan otras diversas cuestiones, en las que no queremos ahora detenernos por no referirse a nuestro tema. Suárez las desarrolla extensamente (29). Las conclusiones que vamos a establecer, de lo hasta aquí expuesto, serán de gran trascendencia para determinar la acción de la gracia en la certeza previa al acto de fe, de la que trataremos en la parte siguiente.

34. 1.ª La evidencia de la credibilidad versa sobre el divino testimonio [28].

35. 2.ª Cuando se da evidencia de ser Dios quien testifica, se da también la evidencia de la verdad, por lo menos en cuanto a su existencia. Esta evidencia da la certeza propiamente dicha o absoluta, y quita la libertad del acto (dentro de su orden respectivo, natural o sobrenatural), si se toma como motivo del mismo [12, 15, 16, 19].

36. 3.ª La evidencia natural de ser Dios quien testifica no quita de suyo la libertad del acto de fe sobrenatural, por el menor grado de certeza de que está dotada respecto de la fe infusa [31].

37. 4.ª A una cierta evidencia natural de ser Dios quien testifica, o, lo que es lo mismo, de la verdad, se puede llegar, valiéndose de meras señalas y pruebas naturales [31, 21, 22, 30].

38. 5.ª A esta evidencia natural, *dentro de cierta evidencia moral*, muy probablemente llegaron las Apóstoles [22]. Y, a lo más, sólo a ésta pueden llegar los hombres más sabios, que estudian de propósito estas cosas [30, 24].

39. 6.ª Esta dificultad de poder llegar a la evidencia natural del testificante, o del hecho de la revelación, es la causa por qué Suárez afirma que nosotros con las solas fuerzas de la razón probamos solamente la evidencia de la credibilidad y no la de la verdad [27-30]. Con todo, como es

---

27 «Licet evidentia testificantis de visu sit necessaria ad certitudinem nostrae fidei, non est necessaria in hominibus, sed *in Deo ipso, in quem ultimate et formaliter resolvimus nostram fidem;* ergo evidentia ex parte proponentis non est per se necessaria, sed sufficit certa cognitio et revelatio cum sufficienti propositione in ratione credibilis». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 8 (*Opera omnia,* t. 12, p. 72).

28 «Omnis actus naturalis intellectus Christi fuit... verus, certus, et evidens... [habebat] infallibilem auctoritatem... in his quae loquebatur decipere alios non potuit et consequenter neque ipse decipi; et in hoc fundatur maxima certitudo nostrae fidei». *De Incarnatione,* disp. 24, sect. 3, n. 5 (*Opera omnia,* Parisiis 1860, t. 17, p. 662).

29 Esto lo hace en el *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8 (*Opera omnia,* t. 12, pp. 68-79).

manifiesto, no se niega de un modo absoluto que, en algún caso especial, se pueda probar con una cierta certeza el mismo hecho da la revelación [20-25].

40. 7.ª Para llegar a esta evidencia natural necesitaron los Apóstoles alguna ayuda de la gracia, y ésta es aún más necesaria en los hombres doctos [25, 21, 24].

41. 8.ª Sólo la evidencia, que él llama *metafísica,* da la completa evidencia del testificante, y, como consecuencia, hace necesaria la posición del acto intelectual. De ningún modo se le equipara la evidencia, que él llama *moral* [23].

42. 9.ª Esta evidencia moral, como es manifiesto para quien considere atentamente los textos aducidos, engendra, dentro del orden moral, la que nosotros llamamos verdadera certeza moral, la cual es compatible con la duda imprudente, y no tiene con la verdad una conexión absoluta [23, 16, 21, 22, 30].

43. 10.ª Muchas locuciones aducidas en esta parte, si se toman aisladas del contexto en que se encuentran, pueden engendrar un concepto erróneo de la mente de Suárez. No niegan la posibilidad de llegar, sin la gracia, a la demostración cierta de la evidencia de la credibilidad, sino sólo a la de la evidencia del testificante o de la verdad [11, 21, 22, 23, 30].

III. PODER DE LAS FUERZAS NATURALES PARA OBTENER LA CREDIBILIDAD NATURAL Y LA FE ADQUIRIDA

SUMARIO.—A. Cuestiones preliminares [45-62].—B. Poder de las fuerzas naturales para obtener la credibilidad natural [63-83].—C. Poder de las fuerzas naturales para obtener la fe adquirida [84-102].—D. La credibilidad natural y la fe adquirida ¿son necesarias para la fe infusa? [103-118].

44. Después de haber tratado de la evidencia de la credibilidad y de la evidencia de la verdad, tenemos ya el camino preparado, para solventar la cuestión que hemos tomado para nuestro estudio, la cual puede enunciarse de este modo: qué pueden o no pueden, según el P. Suárez, las fuerzas naturales, para conseguir la certeza que debe preceder el acto de fe. Para declarar mejor el fin de nuestra investigación, antepondremos algunas nociones sobre la credibilidad natural, la fe adquirida y sobre los diversos grados que pone nuestro autor en la certeza; después solventaremos las cuestiones sobre el poder de las fuerzas naturales para obtener la credibilidad natural y la fe adquirida; y finalmente trataremos de la necesidad de la fe adquirida, antes de la infusa.

A. CUESTIONES PRELIMINARES

SUMARIO.—1. Qué entendemos por credibilidad natural [45].—2. Qué se entiende por fe adquirida [46].—3. Algunas divisiones de la certeza [47]: a) Certeza propiamente dicha y certeza secundum quid o moral [48-52].—b) Certeza en la fe evidente y en la inevidente o libre [53]: 1.º Fe evidente en el testificante o forzada [54-59].—2.º Fe inevidente en el testificante o libre [60-62].

1. Qué entendemos por credibilidad natural

45. Ante todo, debemos afirmar que no queremos, de ningún modo, prejuzgar la cuestión de la existencia o no existencia en el P. Suárez de una doble credibilidad, en el sentido establecido por los autores modernos. Al principio de nuestra investigación tomamos la credibilidad en aquel sentido general, del que hemos hablado en la primera parte, a saber, en cuanto incluye de un modo cumulativo la credibilidad y la credendidad [4]. Tomada la credibilidad de este modo cumulativo y supuesta la clara distinción que establece Suárez entre la fe adquirida y la infusa, evidentemente debe darse una credibilidad, natural en cuanto a la sustancia, que anteceda a la fe adquirida. De ésta tratamos ahora. No entramos en la discusión de si se requiere o no algo más para la fe infusa, y qué es lo que se requiere.

2. Qué se entiende por fe adquirida

46. Con el nombre de fe adquirida entendemos aquella fe sobre las verdades reveladas obtenida mediante razones y señales meramente naturales. Dejamos para más adelante el dar una explanación mayor de lo mismo en el momento oportuno, con las mismas palabras de Suárez [85s.].

3. Algunas divisiones de la certeza

47. Conviene recordar, ante todo, lo que dijimos en el apartado anterior sobre la evidencia y la certeza metafísica o absoluta, y la evidencia y la certeza moral.

47 bis. Ahora hemos de dar sobre estos puntos una más amplia explicación. Empezaremos con una definición completa de cada una de las certezas, y veremos después cómo cada uno de los diversos elementos de las mismas han sido tomados de nuestro autor.

a) Certeza propiamente dicha y certeza secundum quid o moral

48. *Certeza propiamente dicha.* Es aquélla que, acompañada de evidencia o sin ella, exige la *absoluta infalibilidad* de parte de su motivo y excluye del todo el miedo o duda *deliberada* de errar, el peligro y aun la posibilidad de ello.

49. *Certeza moral o secundum quid.* Es aquélla que acompañada de una cierta evidencia moral, exige una *cierta infalibilidad moral,* o *infalibilidad en sentido lato*; versa sobre cosas que de ordinario son como decimos, aunque a las veces pueden no ser así.

50. Estas dos definiciones, en cuanto a sus elementos sustanciales, han sido tomadas de estas palabras: "Conviene advertir que la certeza es múltiple. Una es la *propiamente dicha* [simplemente tal] y la otra *secundum quid* [sólo en cierto sentido]. La primera suele llamarse o matemática o metafísica o física. Aquí por *certeza propiamente dicha* entendemos aquélla que *excluye del todo el temor o la duda o el peligro de errar.* La segunda, en cambio, suele llamarse *certeza moral, la cual versa sobre cosas que de ordinario son, como decimos, aunque a las veces pueden no ser así*" (30).

51. Después de estas palabras, considera nuestro autor la certeza bajo otro aspecto: La certeza puede darse de parte del objeto y de parte del sujeto. Fijémonos principalmente en la primera, para ceñirnos a nuestro tema. La certeza de parte del objeto "no se ha de explicar por la evidencia, ni se ha de limitar a ella, sino que se ha de declarar por la infalibilidad; pues, si el objeto o la razón del asentimiento es tal que no puede contener falsedad, está destinada a producir la *certeza propiamente dicha o absoluta,* tanto si el objeto se conoce como si no se conoce, con evidencia, pues excluye el peligro de errar" (31). La razón por qué nuestro autor apela a la infalibilidad y no a la evidencia es manifiesta: pues la certeza propiamente dicha puede provenir, no sólo de la evidencia intrínseca de la cosa o de la evidencia en el que testifica, sino que también puede darse sin ninguna de estas evidencias, en fuerza de su propio objeto formal, como acontece en la fe. Y así, ya se ve por qué hemos puesto al principio de la primera definición las palabras: *es aquélla que, acompañada de la evidencia o sin ella, exige la absoluta infalibilidad.*

52. Mencionamos también en la misma definición la 'duda *deliberada*' por ser evidente que así es. Bastará probarlo con un solo testimonio de los varios que podrían aducirse: "El sentido... ha de ser que el acto de fe tiene certeza pura, pero con todo, de parte del sujeto, puede darse con-

---

30 «Oportet advertere multiplicem esse certitudinem. Una est simpliciter, alia secundum quid. Prior dici solet, vel mathematica, vel metaphysica, aut physica. Hic vero per *certitudinem simpliciter* intelligimus eam quae *excludit omnino formidinem, seu dubitationem, aut periculum falsitatis.* Altera vero dici solet *certitudo moralis, quae est de his rebus, quae, ut plurimum ita sunt, licet possint interdum deficere.* Assertio ergo [de certitudine actus fidei] de certitudine simpliciter intelligenda est». *Tractatus de Fide,* disp. 6, sect. 5, n. 6 (*Opera omnia,* t. 12, p. 180).

31 «Possumus aliter illam distinctionem certitudinis explicare, nam quaedam est ex parte obiecti, alia ex parte subiecti. Prior non est explicanda per evidentiam, neque ad illam limitanda, sed per infallibilitatem exponenda est; nam si obiectum, seu ratio assentiendi talis sit, ut ei non possit subesse falsum, nata est causare *certitudinem simpliciter et perfectam* sive obiectum illud evidenter cognoscatur, sive non: quia excludit periculum falsitatis». *Tractatus de Fide,* disp. 6, sect. 5, n. 6 (*Opera omnia,* t. 12, p. 180).

comitantemente con él alguna imperfección de *indeliberado miedo o duda*, que no puede prevenir o impedir por su oscuridad" (32).

b) Certeza en la fe evidente y en la inevidente o libre

53. En el tratado de la Gracia podemos encontrar una más amplia explicación de la certeza, especialmente la moral. Suárez la aduce con ocasión de tratar de las diferentes clases de fe adquirida. Pero nosotros creemos más útil considerar aquí su doctrina, por ser un complemento necesario de lo que venimos diciendo sobre las divisiones de la certeza.

La fe adquirida puede ser doble: "Conviene distinguir una doble fe natural de los misterios de la fe: una simplemente oscura, y por consiguiente voluntaria y libre, otra evidente en el testificante" (33).

1.º Fe evidente en el testificante o forzada

54. Como ya he dicho, pueden tener esta fe no sólo los ángeles buenos y malos, sino también los hombres [22, 24, 30]. De esta fe, con evidencia en el testificante, se ha de decir "que no es voluntaria, sino necesaria, y por consiguiente procede de algunos principios evidentes, en parte de luz natural y en parte de experiencia" (34).

55. Conviene que expliquemos todo esto con mayor exactitud. Nuestro autor nos lo da muy bien hecho: "Si el acto de fe adquirida es evidente en el atestante, de modo que verdaderamente fuerce al entendimiento, o simplemente o de un modo moral, tal acto es infalible, también en fuerza de su medio y por consiguiente en fuerza de su objeto formal, puesto que también aquel acto procede de principios evidentes". Los principios evidentes son aquéllos: "Que Dios es infalible" y "Dios dice ésto". "Pues el primero es conocido por ciencia natural, y el segundo se supone ser conocido evidentemente por señales percibidas experimentalmente; con la ayuda también, tratándose de nosotros, del discurso de la razón, y en los ángeles de la eficacia de su luz natural" (35).

---

32 «Sensus... esse debet, fidei actum ex se habere puram certitudinem, nihilominus tamen, *ex parte subiecti, posse cum illo concomitanter esse aliquam imperfectionem indeliberatae formidinis, seu dubitationis*, quam non possit impedire seu praevenire, propter obscuritatem suam». *Tractatus de Fide,* disp. 6, sect. 5, n. 12 (*Opera omnia,* t. 12, p. 182).

33 «Distinguere oportet *duplicem fidem naturalem* msyteriorum fidei; unam obscuram simpliciter, *ac subinde voluntariam et liberam, aliam evidentem in testificante*». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 10 (*Opera omnia,* t. 7, p. 662).

34 «Verum est illam fidem non voluntariam esse, sed necessariam, ac subinde procedere ex aliquibus principiis evidentibus, partim ex naturali lumine, partim experientia, quae reducitur ad evidentiam in attestante». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 4 (*Opera omnia,* t. 7, p. 621).

35 «Si assensus fidei acquisitus fuerit evidens in attestante, ita ut vere necessitet intellectum, vel simpliciter, vel *morali modo,* talis actus est infallibilis etiam ex vi medii sui, ac subinde ex obiecto formali, quia etiam ille assensus procedit ex principiis evi-

56. Por tanto, la fe que se apoya en los dos principios antedichos, conocidos de este modo "se puede llamar, a su manera, ciencia a posteriori, o mejor mediante un medio extrínseco... en fuerza de principios evidentes... con evidente ilación. Por consiguiente, según fuere el grado de evidencia de los principios, será también el grado de infalibilidad de la fe" (36).

57. Para explicar el grado de infalibilidad de esta fe se hace el análisis de la infalibilidad de esta proposición "*Roma existe*", con la cual se ha comparado la certeza de la fe de los hombres que poseen la evidencia en el testificante [24]. "El asentimiento a esta proposición "*Roma existe*" es moralmente infalible, no metafísicamente; porque el principio en que se apoya, a saber, '*lo que tantos hombres afirman como testigos oculares con tan grande y tan duradero consentimiento no puede ser falso*', este principio, digo, es verdadero y evidente de un modo moral, no metafísicamente" (37).

58. Después del análisis de la certeza contenida en esta proposición "*Roma existe*", da Suárez una doctrina más general: "El principio, '*lo que Dios dice es verdadero*', es simplemente evidente, y en sí del todo necesario e infalible; por tanto, si la segunda proposición, a saber, '*es Dios el que testifica*', viene a ser simplemente evidente, como puede llegar a serlo, a lo menos con una cierta evidencia natural,... la fe que de aquí se originare será evidente e infalible" (38).

59. Con todos estos elementos ya podemos completar la definición anteriormente dada sobre la certeza propiamente dicha. Según nuestro autor, cuando los hombres tienen una certeza proveniente de la evidencia en el testificante, la cual, con ciertas condiciones, pueden tener los varones doctos [21, 24, 25], exige también *infalibilidad absoluta de parte del motivo* evidente. Esta infalibilidad es de orden moral, pero esto no impide el

---

dentibus, qualia sunt: '*Quod Deus dicit est infallibile*' et '*Deus hoc dicit*'. Nam primum est notum scientia naturali, secundum autem supponitur cognosci evidenter ex signis experimento cognitis, iuvante etiam discursu rationis in nobis, et in Angelis efficacia sui luminis naturalis. Ergo assensus in illis principiis fundatus est infallibilis, quatenus nititur medio evidenti; ergo non tantum ex materiali obiecto, sed etiam ex formali, seu ex medio cognoscendi est infallibilis». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 15 (*Opera omnia,* t. 7, p. 624).

36 «Haec fides, quatenus est evidens, potest dici suo modo scientia a posteriori, seu potius per medium extrinsecum... ex principiis evidentibus... cum evidenti illatione. Inde iuxta gradum evidentiae principiorum, erit etiam grudus infallibilitatis fidei». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 15 (*Opera omnia,* t. 7, p. 624)..

37 «Assensus huius propositionis '*Roma est*' moraliter est infallibilis, non metaphysice, quia principium in quo nititur, scilicet: '*Quod tot homines tanto et tam diuturno consensu, ut testes oculati affirmant non potest esse falsum*', hoc (inquam) principium moraliter verum est et evidens, non metaphysice». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 15 (*Opera omnia,* t. 7, p. 624).

38 «Principium: '*Quod Deus dicit est verum*' est evidens simpliciter, et in se prorsus necessarium et infallibile; unde si altera propositio, scilicet, '*Deum esse qui hoc testificatur*', fiat etiam simpliciter evidens, ut fieri potest saltem quadam naturali evidentia, simili modo fides inde genita erit evidens et infallibilis». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 15 (*Opera omnia,* t. 7, p. 624).

que en su orden sea absoluta y excluya la duda *deliberada*; como es absoluta en su orden la certeza de la proposición "*Roma existe*". Con todo esta certeza. "aunque provenga de la evidencia, nunca será igual a la certeza de la fe infusa". Porque tal evidencia se apoya siempre en un medio creado, "pero la certeza de la fe infusa se apoya en el mismo Dios y en su palabra creída por sí y en fuerza de sí misma; y esta certeza es mucho mayor" (39).

2.° Fe inevidente en el testificante o libre

60. Ante todo, conviene notar que ésta es la fe que de ordinario se da. De esta fe, libre por la inevidencia y oscuridad, "hablamos aquí, por ser *la que se da en el uso común*" (40).

61. Sobre tal fe se emiten estas claras afirmaciones: "Nunca es cierta de parte de su objeto, pues se reduce en último término a fe humana y adquirida, que nunca es cierta de parte de su objeto, por no fundarse en un medio infalible" (41). Esta fe "es sin duda falible por su objeto formal; pues, en último término, viene a fundarse en la autoridad humana, que es falible" (42).

62. Estas afirmaciones valen para cuando no percibimos evidentemente el medio de conocimiento, y cuando, por consiguiente, nos apoyamos sólo en la autoridad y palabra de otros. En este caso una tal autoridad engendra cierta certeza lata, según nuestro modo de hablar, o "versa sobre cosas que de ordinario son como decimos, aunque a las veces pueden no ser así" [50]. Suárez y los antiguos frecuentemente no querían darle a ésta el nombre de certeza; y, para indicar su inferioridad en comparación con la certeza proveniente de la autoridad divina, la nombraban con despectivos nombres, como los de '*opinión*', '*probabilidad*', etc. "Aquella fe no trasciende la perfección de la opinión y fe humana" (43) [94 (63)]. "Se ha adquirido meramente mediante una cierta evidencia de señales externas o

---

39 «Nihilominus *haec etiam certitudo, quamvis ex evidentia nascatur, numquam erit aequalis certitudini fidei infusae,* per se de utraque loquendo. Quia talis evidentia semper nititur in aliqua humana experientia circa obiecta creata et per media creata, in qua evidentia tota certitudo illius fidei fundatur. *Certitudo autem fidei infusae nititur in Deo ipso, et in verbo eius per se et propter se credito,* quae multo maior est». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 11 (*Opera omnia,* t. 7, p. 623).

40 «Haec posterior fides: [id est, libera propter inevidentiam et obscuritatem], *de qua praecipue hic loquimur, quia illa est in usu communi... sine dubio est fallibilis ex vi obiecti formalis. Nam ultimate tandem resolvitur in humanam auctoritatem, quae fallibilis est.* Probatur, quia *illa fides non transcendit perfectionem opinionis et fidei humanae...* at fides humana et opinio ex vi formalis rationis suae fallibilis est, licet materialiter contingat aliquam opinionem de aliqua veritate esse infallibilem ratione materiae». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 14 (*Opera omnia,* t. 7, p. 624).

41 «Numquam est certa ex parte obiecti, quia... reducitur ultimate in fidem humanam et acquisitam, quae numquam est certa ex parte obiecti, cum non fundetur in medio infallibili». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10 ,n. 10 (*Opara omnia,* t. 7, p. 622).

42 *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 14 (*Opera omnia,* t. 7, p. 624). Véase la nota 40.

43 *Loc. cit.* Véase la nota 40.

mediante una *probabilidad vehemente* juntamente con alguna tradición humana" (44).

B. PODER DE LAS FUERZAS NATURALES PARA OBTENER LA CREDIBILIDAD NATURAL

SUMARIO.—1. Introducción [63-65].—2. Algunas advertencias sobre la evidencia de la credibilidad natural [66-71].—3. La razón natural, por sí misma, puede con certeza llegar a la evidencia natural de la credibilidad: a) Afirmación de este hecho [72-75].—b) Con qué argumentos puede por sí misma la razón natural llegar con certeza a la evidencia natural de la credibilidad [76-79].—4. Acción de la gracia en la credibilidad natural [80-83].

1. Introducción

63. Como ya dijimos más arriba [45], nos da derecho a hablar sobre la credibilidad *natural* la existencia de la fe adquirida, afirmada por nuestro autor; ya que a la fe adquirida deben responder la credibilidad y la credendidad natural. Para mayor claridad, trataremos ahora de un modo separado de la credibilidad natural por una parte, y de la fe adquirida por otra, aunque ambas vengan a formar como un todo [84]. En este párrafo hablaremos de la credibilidad natural y, en el siguiente, de la fe adquirida. Las cuestiones de estas dos partes, que tengan una misma solución, las trataremos al hablar de la fe adquirida.

64. Otra cosa hemos de hacer notar. La separación que hacemos entre la credibilidad necesaria para la fe adquirida por una parte, y la necesaria para la fe infusa por otra, puede, a primera vista, parecer algo arbitraria; ya que en nuestro autor casi siempre se trata de un modo directo de la credibilidad necesaria para la fe infusa, por ser ésta la cuestión que de un modo directo se propone tratar; y porque, al fin y al cabo, la credibilidad requerida para la fe infusa no es otra que la credibilidad natural, a la que se añade un nuevo elemento, antes de ser imperado por la voluntad el acto de fe infusa.Esto, con todo, no ha de ser impedimento, para que podamos considerar por separado los dos diversos elementos o credibilidades que están incluídos bajo este modo de hablar.

65. Las ventajas de tratar por separado estas dos credibilidades son éstas: se ve mejor qué parte se asigna a las fuerzas humanas, ayudadas

44 «Est mere acquisita per aliquam signorum evidentiam, vel *probabilitatem vehementem* simul cum aliqua traditione humana». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 11, n. 32. (*Opera Omnia,* t. 7, p. 638).

sólo con el concurso general y qué hace la gracia sobrenatural en cada uno de los creyentes antes del acto de fe infusa (45).

2. Algunas advertencias sobre la evidencia de la credibilidad natural

66. 1.ª Conviene que recordemos lo que ya dijimos: que nuestro autor habla de ordinario de la evidencia de la credibilidad, y no de la evidencia de la verdad [26]. Lo cual puede también decirse de otro modo: generalmente trata del caso en que no se da evidencia en el testificante.

67. 2.ª ¿Qué hay que decir sobre el grado de certeza del juicio evidente de credibilidad? A primera vista la palabra '*evidencia*', añadida a la de '*credibilidad*', parece sonar a algo muy absoluto. De lo dicho hasta aquí podemos ya establecer algo positivo: en el caso de la certeza libre, o sea, cuando no hay evidencia en el testificante, la evidencia de la credibilidad, que se posea, no quiere decir de ninguna manera evidencia del hecho de la revelación.

68. 3.ª Si ésto es así, ¿qué fuerza tiene la palabra '*evidencia*' añadida a '*juicio de credibilidad*'? Respondemos que tiene la fuerza simplemente atribuída a la palabra evidencia, pero esta evidencia versa sobre algo diverso de aquéllo sobre lo que recae la evidencia del hecho de la revelación. Esta evidencia deja oscura la percepción del hecho de la revelación; pero, según el modo ordinario de proceder de los hombres en semejantes casos, evidentemente demuestra a la mente que tal hecho oscuro no solamente es creíble, sino que también ha de ser creído (46).

69. Pueden dar luz a esta cuestión las siguientes palabras de nuestro autor: "El acto de fe, aunque sea un acto del entendimiento, depende de la voluntad, como de quien mueve o impera... Por consiguiente, antes del acto de fe, antecede la voluntad de creer. No puede, con todo, la voluntad ser arrastrada a lo desconocido, y por esto, antes del asentimiento y de la voluntad de creer, debe preceder necesariamente algún conocimiento, con el cual el mismo creer *se proponga como honesto o amable y conforme a la razón*; y, en consecuencia, conviene también que esto que se ha de creer *se proponga como creíble y fidedigno*" (47).

70. 4.ª Vemos en estas palabras los elementos que entran en el juicio de credibilidad, en cuanto abraza, no sólo la credibilidad sino también la credendidad: mediante la credibilidad evidente se ofrece a la

---

45 Ahora, con todo, trataremos sólo de la primera, por ser la única que en el presente estudio nos interesa.

46 Véase SCHLAGENHAUFEN, F., *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik*: ZschrKathTheol 56 (1932) 564, e.

47 «Fidei assensus, licet sit actus intellectus, a voluntate tamquam a movente seu imperante dependet... Igitur ante assensum credendi antecedit voluntas credendi; non potest autem voluntas ferri in incognitum; ergo ante assensum, et voluntatem credendi, necessario antecedere debet aliqua cognitio qua ipsummet credere *proponatur ut honestum seu amabile et rationi consentaneum*; et consequenter etiam oportet ut id quod credendum est, *proponatur ut credibile et dignum fide*». *Tractatus de Fide*, disp. 4 (*Opera omnia*, t. 12, p. 111).

mente que es cosa racional, moralmente bueno y apetecible poner el acto de fe (48). Estos elementos morales, o sea, los que engendran en cierto modo la credendidad, se dan con cierta necesidad, puesta la credibilidad especulativa [4]. Esta credibilidad especulativa toma la firmeza de sus argumentos del cúmulo de pruebas que se dan para probar la credibilidad del hecho de la revelación : la prudencia humana no puede exigir más, para afirmar la evidente credibilidad de cualquier cosa que se apoye en semejantes argumentos (49).

71. 5.ª De aquí ya se ve que son suficientes menores pruebas, para establecer la evidencia de la credibilidad que para la evidencia de la verdad. Y, por otra parte, si los argumentos del hecho de la revelación son tales que en ciertas ocasiones pueden dar una cierta absoluta evidencia, mucho más podrán dar la evidencia de la credibilidad. Mas sobre todo ésto hallaremos una más amplia prueba en lo que más adelante hemos de decir [78].

3. La razón natural por sí misma, puede con certeza llegar a la evidencia natural de la credibilidad

a) Afirmación de este hecho

72. Nuestro autor afirma repetidas veces que tal juicio de credibilidad y credendidad puede obtenerse por la razón. Esto se deduce, para aducir un ejemplo, de las siguientes palabras, en las que proclama la necesidad de llegar con la razón al citado juicio : "Mi conclusión es que el objeto de la fe no sólo debe ser evidentemente creíble, sino que también se requiere la evidencia de que, *según la razón natural*, tal objeto se ha de creer, y tal fe se ha de preferir a cualquier otra opinión contraria". Si se afirma, por tanto, tal necesidad, implícitamente se afirma que la razón puede llegar por sí misma, de hecho, a la formación de un tal juicio. En el mismo sitio, un poco después, se dice : "que la misma razón natural muestra que tales cosas creíbles han de ser creídas". "La misma razón natural dicta" que ha de ser creída la doctrina que aparece ser más creíble que las otras (50).

---

48 «Das Glaubwürdigkeitsurteil ist dann evident gegeben, wenn erkannt wird, es sei vernunftgemäss, sittlich gut und erstrebenswert, den Glaubensakt zu setzen». SCHLAGENHAUFEN, F., *art. cit.* p. 562, c).

49 Véase SCHLAGENHAUFEN, F., *art. cit.*, p. 564, e); SUAREZ, F., *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 2, n. 6 (*Opera omnia*, t. 12, p. 117).

50 «*Concludo non solum debere obiectum fidei esse evidenter credibile, verum etiam requiri evidentiam quod secundum rationem naturalem tale obiectum sit credendum, et talis fides sit praeferenda cuicumque opinioni contrariae*. Ad huius assertionis probationem, advertendum est haec duo esse diversa, scilicet aliquid esse credibile, vel etiam esse credendum secundum rectam rationem; differunt enim tamquam potentia et actus seu obligatio ad actum; non enim semper tenemur credere quidquid credibile est, ut in humanis constat; nihilominus tamen, in divina fide dicimus, quoties obiectum proponitur sufficienter ut credibile tali fide, consequenter etiam esse credendum, secundum rectam rationem; propter quod dixit D. Thomas, in quaest. 2 huius materiae, quod, licet praeceptum fidei simpliciter sit supernaturale, quia est de actu supernaturali, nihi-

73. Acerca de todo esto tenemos más claras pruebas en las siguientes afirmaciones, que vamos a aducir. Aunque hablan en su conjunto de la credibilidad necesaria para la fe infusa [64], no podemos menos de aducirlas también ahora por hacer mucho a nuestro propósito. "*Afirmación primera*: ...Digo que el juicio de credibilidad, que precede a la voluntad de creer, *es natural según su sustancia, y se puede hacer con el discurso natural y la luz del entendimiento, con el concurso general de Dios* y supuesta una suficiente experiencia de las señales o motivos que fundan una tal credibilidad... [Porque], si este juicio se toma de un *modo universal y especulativamente, es a su modo evidente y científico*; es *por tanto natural...* Mas, si se toma como *juicio práctico*, que mira las circunstancias y mueve a la ejecución, *también así depende de suyo del primer juicio* y del mismo medio aplicado a un caso particular; por tanto no trasciende *el orden de la naturaleza ni los límites de la prudencia natural*" (51).

74. "*Afirmación tercera* ...En tercer lugar se ha de decir que la iluminación sobrenatural, que en el entendimiento precede a la voluntad de creer, *no es por sí necesaria para el juicio de credibilidad*, sino para el acto sobrenatural de la voluntad, esto es, *no es necesaria, para hacer aquel juicio*, sino para que le ayude a excitar y obtener el acto de la voluntad" (52).

75. Sobre estas afirmaciones bastará ahora, para nuestro fin, notar ésto: 1.º Se conceden suficientes fuerzas al entendimiento, para formar

---

lominus, facta sufficienter propositione obiecti fidei, *ipsam rectam rationem naturalem ostendere, talia credibilia esse credenda...* Et ratione amplius declaratur, quia ipsa ratio naturalis dictat, propositis pluribus sectis seu viis ad felicitatem aeternam consequendam, et ad colendum Deum debito modo, illam esse sequendam, quae evidenter credibilior apparet; sed quando doctrina fidei sufficienter proponitur, ostenditur evidenter credibilior quacumque secta illi contraria; ergo *ipsa ratio naturalis dictat illam esse credendam*». *Tractatus de Fide*, disp. 4, sect. 2, n. 7 (*Opera omnia*, t. 12, p. 118). Véase la nota 3.

Son dignos de notarse también los dos siguientes testimonios:

«Quantumvis res sit supernaturalis, potest fieri evidenter credibilis per signa et alia media sensibus obiecta, *adiuvante lumine et discursu naturali*, quia credibilitas provenit ex medio extrinseco, quod *naturaliter potest evidenter cognosci*». *Tractatus de Fide*, disp. 4, sect. 2, n. 8 (*Opera omnia*, t. 12, p. 118).

«Ante voluntatem credendi, duo actus possunt intelligi in intellectu, unus practicus, scilicet, credendum est, de quo est magna quaestio an sit naturalis aut supernaturalis; ... alius est *speculativus*, scilicet *hoc est credibile*, et de hoc est sermo in praesenti; et *de illo dicimus esse naturalem, quia est per naturalem discursum, et ex principiis naturaliter cognitis*». *Tractatus de Fide*, disp. 4, sect. 6, n. 5 (*Opera omnia*, t. 12, p. 137).

51 «*Assertio prima*: ...Assero iudicium credibilitatis quod antecedit voluntatem credendi, *naturale esse secundum substantiam suam, et elici posse naturali discursu et lumine intellectus cum generali concursu Dei*, et supposita sufficienti experientia signorum seu motivorum fundantium talem credibilitatem... [Quia] si hoc iudicium sumatur quasi *in universali et speculative est suo modo evidens et scientificum; est ergo naturale...* Si vero sumatur ut iudicium practicum, quod respicit circumstantias, et movet ad executionem, sic etiam *per se pendet a priori iudicio*, et ab eodem medio ad particulare applicato; ergo *non transcendit ordinem naturae, neque speciem naturalis prudentiae*». *Tractatus de Fide*, disp. 6, sect. 8, n. 12 (*Opera omnia*, t. 12 p. 196).

52 «Assertio tertia: ...Tertio dicendum est supernaturalem illuminationem quae in intellectu praecedit ad voluntatem credendi *non esse necessariam per se propter iudicium credibilitatis* sed propter supernaturalem actum voluntatis, id est, *non est necessaria ut illud iudicium fiat*, sed ut illud adiuvet ad excitandum et obtinendum actum voluntatis.» *Tractatus de Fide*, disp 6, sect. 8, n. 14 (*Opera omnia*, t. 12, p. 197).

un cierto juicio especulativo y práctico, y sólo se requiere para ello de parte de Dios *el concurso general.* 2.º Se establece una cierta interdependencia mutua entre estos dos juicios, los cuales por el contexto pueden también llamarse de credibilidad y credendidad; pues, para probar que el juicio práctico es natural, se aduce como argumento el que "*de suyo depende del primer juicio*", esto es, del especulativo, que es natural.

b) Con qué argumentos puede por sí misma la razón natural llegar con certeza a la evidencia natural de la credibilidad

76. No vamos a exponer ahora por extenso estos argumentos, como nuestro autor lo hace. Transcribiremos sólo su clara síntesis final: "Una doctrina, que de suyo es muy conforme a la razón, a la majestad y excelencia divina y a las buenas costumbres, que tiene innumerables testigos dignísimos de fe, los cuales, no sólo con poder humano, sino también divino, la confirmaron por medio de señales admirables, y de tal modo la afianzaron que el poderío del mundo y los demonios no han podido prevalecer contra ella, es creíble. Ahora bien, como tal es la doctrina de la fe Cristiana, hay que concluir que es creíble... Ni deberá ser un obstáculo el que muchas de estas cosas que hemos dicho nos hayan llegado a nosotros mediante la historia y la tradición humana; pues ésta es tan constante, tan universal y conocida, que es suficiente para originar una evidencia humana en el *testificante* semejante a la de esta proposición: "*Roma existe*" y otras similares. Aquella [tradición], por tanto, *con mucha mayor razón* basta para la evidencia de la credibilidad" (53).

---

53 «Doctrina quae per se est valde consentanea rationi, maiestati ac excellentiae divinae, bonisque moribus, innumerabilesque habet testes fide dignissimos, qui non solum humana, sed etiam divina virtute per signa mirabilia illam confirmarunt, et ita firmarunt, ut potentia mundi et daemonum contra illam praevalere non potuerit, credibilis est; sed talis est doctrina fidei Christianae; ergo est credibilis... Neque obstabit quod multa ex his quae diximus ad nos pervenerint per historiam et traditionem humanam, nam illa est tam constans, tamque universalis et nota, ut *sufficiat ad evidentiam humanam in testificante faciendam,* qualis est de hac propositione: *'Roma est',* et similibus. Illa ergo *multo magis sufficit ad evidentiam credibilitatis*». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 3, n. 12 (*Opera omnia,* t. 12, p. 125)

Veamos también qué nos dice en una de sus afirmaciones parciales que preceden a la conclusión aducida:

«Hinc ergo concluditur illam doctrinam quae miraculis confirmata est, tamquam a DEO dicta et revelata, plane esse credibilem, tamquam veram et a Deo dictam: nam, ut Augustinus dixit...: *'Deus mirabilibus operibus loquitur',* et ideo quae per mirabilia opera confirmantur, credibilia fiunt, tamquam a Deo dicta. Quod autem doctrina fidei nostrae huiusmodi miraculis confirmata sit notissimum est. Primo, ex miraculis Christi Domini, quae ad confirmandam doctrinam suam operatus est, ut Evangelistae referunt, qui licet non faciant evidentiam, ut scriptores Canonici, quia sola fide credimus eos in scribendo errare non potuisse, ex Spiritus Sancti directione; nihilominus, etiam humano modo loquendo, faciunt certam fidem, quod vera narraverint, quia scripserunt iisdem fere temporibus, et apud illos quibus Christus Dominus praedicavit; et neque ipsi Iudaei ausi sunt eos falsitatis arguere». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 3, n. 8 (*Opera omnia,* t. 12, p. 123).

77. Este pasaje es de gran importancia, para ver qué parte se asigna a la razón y con qué argumentos puede la razón llegar a la formación del juicio cierto de la credibilidad. Pues vemos que se asigna a las antedichas pruebas una fuerza tal que hasta puede causar, en los estudiosos que las consideren atentamente, *la evidencia moral humana en el testificante*: lo cual no es otra cosa que probar el mismo hecho de la revelación.

78. De esta conclusión pasa el autor a otra sobre la evidencia de la credibilidad, en la que conviene reparar mucho: "Aquella [historia y tradición humana], por tanto, *con mucha mayor razón* basta para la evidencia de la credibilidad" [76]. Este, '*con mucha mayor razón*', incluye un cierto argumento como de menor a mayor: si la tradición tiene tal fuerza que hasta puede en ciertos adjuntos probar con certeza el mismo hecho de la revelación, lo cual es más difícil, con mucha mayor razón tendrá fuerza, para probar la evidencia de la credibilidad, que puede demostrarse con menores argumentos [70, 71].

79. Los argumentos con los que se prueba la evidencia de la credibilidad se indican también en las siguientes palabras, con las que daremos por terminado este punto: "*La autoridad de la Iglesia... y los motivos que nos la concilian* hacen *evidentemente creíble* la doctrina, y la proponen suficientemente *para ser creída* en fuerza de la autoridad de Dios" [54].

4. Acción de la gracia en la credibilidad natural

80. De lo que hemos dicho ya está claro, en su mayor parte, lo siguiente: que la misma naturaleza tiene en sí fuerzas para llegar al juicio natural evidente de la credibilidad. No puede excluirse de ningún modo el concurso divino, pero este concurso parece ser de suyo sólo el *general* [73, 75]. Con todo, no faltan en nuestro autor algunas expresiones en las cuales parezca exigirse algo más de parte de la gracia, para la formación de un tal juicio, [117 [88]].

81. Cuando trata Suárez de la cuestión: "Cómo puede aplicarse a la práctica esta credibilidad de la fe", dice lo siguiente: "La evidencia de la credibilidad depende de la consideración de muchas cosas, la cual puede fácilmente el hombre descuidar, sobre todo si su afecto no está rectamente ordenado, y de aquí también proviene a las veces el que muchos, capaces por lo demás de esta evidencia, no puedan alcanzarla con su propio discurso y consideración... [La consideración de la evidencia y la aplicación de la libertad a la misma] *siempre requiere la piadosa afección de la voluntad*" [19] [55].

82. En este pasaje se hace mención de un cierto impedimento, que puede hacer difícil la obtención del juicio evidente de credibilidad. Este im-

---

54 *Tractatus de Fide*, disp. 3, sect. 10, n. 8 (*Opera omnia*, t. 12, p. 93). Véase la nota 21.

55 *Tractatus de Fide*, disp. 4, sect. 5, n. 6 (*Opera omnia*, t. 12, p. 134). Véase la nota 16.

pedimento proviene principalmente del desordenado afecto, que puede desviar a la mente de la consideración de las pruebas objetivas. De estas palabras puede deducirse que, a lo más, se requiere la gracia medicinal, de la que trataremos con ocasión de la fe adquirida [100 s.]. Pues las palabras '*siempre se requiere la piadosa afección de la voluntad*' se han de interpretar de la voluntad ayudada del concurso ordinario de Dios. El contexto en que se encuentran lo sugiere, ya que lo que en todo el pasaje se pretende probar es que la evidencia de la credibilidad no quita la libertad, porque tal evidencia resulta de ciertos elementos especulativos y prácticos [70], cuya consideración y fuerza depende de algún modo de la determinación de la voluntad. Si esta voluntad no es piadosa, fácilmente no impulsará a la consideración de los argumentos, y consiguientemente estos argumentos no harán sentir su propia fuerza.

83. La locución '*piadosa afección de la voluntad*' con el significado de inclinación recta de la voluntad natural ocurre con frecuencia en nuestro autor. Baste aducir, a manera de ejemplo, unas palabras tomadas del pasaje en que compara la piedad propia de la fe infusa con la piedad que, a su manera, puede también darse en la fe adquirida: "Aunque a las veces en el viador la fe evidente en el testificante, la cual, supuesta la evidencia de los principios, es necesaria, puede ser no forzada, sino conforme al apetito, y por esto voluntaria objetivamente o querida, con todo no es voluntaria en su causa, esto es, no proviene de la voluntad que determine el entendimiento a la especie del acto, y por esto no es fe piadosa o proveniente de la *piadosa afección*. Por más que su actuación, si es libre en cuanto al ejercicio, pueda proceder de la *piadosa voluntad*, lo cual es accidental y también en la ciencia puede encontrarse. Además la fe adquirida de los misterios sobrenaturales, cuando es oscura, aunque sea voluntaria, no tiene con todo de sí el ser piadosa, sino que puede proceder de mala voluntad... Finalmente, aunque sucediere que alguien creyese lo que se predica, movido por cierta prudencia natural, por hacerse esto probable con testimonios humanos, por parecer ser conforme a razón creerlo, con todo aquella fe *no es piadosa de la manera con que la fe cristiana ha de ser piadosa*, ya que mediante aquella voluntad *no es cautivado el entendimiento en obsequio de la fe, ni se sujeta a Dios, sino sólo a lo más, a la recta razón y humana prudencia*" (56).

---

56 «Licet interdum in viatore fides evidens in attestante, quae supposita principiorum evidentia est necessaria, possit esse non coacta, sed appetitui conformis, ac subinde voluntaria obiective, seu volita, non tamen est voluntaria causaliter, id est, a voluntate determinante intellectum ad speciem actus, et ideo non est fides pia, seu ex pia affectione procedens. Quamvis usus illius, si sit liber quoad excercitium possit ex *pia voluntate* procedere, quod accidentarium est et invenitur etiam in scientia. Praeterea fides acquisita supernaturalium mysteriorum, quando est obscura, licet voluntaria sit, per se tamen non habet quod sit pia, sed potest ex prava voluntate procedere... Denique licet contingeret aliquem credere quae praedicantur ex quadam naturali prudentia, quia fiunt probabilia ex testimoniis humanis, quia videtur esse rationi consentaneum illa credere, adhuc illa fides *non est pia eo modo quo fides Christiana debet esse pia*, quia per illam voluntatem *non captivatur intellectus in obsequium fidei, nec subicitur Deo, sed ad summum rectae rationi et humanae prudentiae.*» *Tractatus de Gratia*, l. 2, c. 10, n. 16 (*Opera omnia*, t. 7, p. 625).

C. PODER DE LAS FUERZAS NATURALES PARA OBTENER LA FE ADQUIRIDA

SUMARIO.—1. Existencia y naturaleza de la fe adquirida [85]: a) Existencia de la fe adquirida [86-89].—b) Naturaleza de la fe adquirida [90-94].—2. Acción de la gracia en la fe adquirida [95]: a) Algunos actos de la fe adquirida se pueden hacer sin la gracia [96].—b) Cuándo es necesaria la gracia en la fe adquirida [97-99].—c) Naturaleza de la gracia necesaria para la fe adquirida [100-102].

84. Este punto lo juzgamos de gran importancia. Esta importancia proviene de la doble relación que en el mismo podemos considerar. La primera relación es la que se refiere a lo que acabamos de decir sobre la credibilidad natural: la clara prueba de la existencia de la fe adquirida sobre las verdades reveladas, es también prueba de que existe la credibilidad y credendidad natural; y la necesidad o no necesidad de la gracia, que se asigne a una, se ha de asignar también a la otra. Ya se ve, por tanto, que existe una gran conexión entre las dos cuestiones: más aún que forman en realidad una sola [63, 64]. La segunda relación es la que se refiere a la acción de la gracia en la credibilidad necesaria para la fe infusa: es un paso muy importante, para solventar tan difícil cuestión, distinguir claramente esta doble fe sobre las verdades reveladas, tal como la establece el P. Suárez.

Por las antedichas razones, creemos justificada la relativa amplitud que vamos a dar a la investigación de este punto. Trataremos primeramente de la existencia y naturaleza de la fe adquirida y luego de la acción de la gracia en dicha fe.

1. Existencia y naturaleza de la fe adquirida

85. Casi todos los testimonios que vamos a aducir, en este punto, de la acción de la gracia en la fe adquirida, los vamos a tomar del capítulo décimo del libro segundo del Tratado de Gracia. El título del mismo es: "Si puede el hombre asentir a los misterios sobrenaturales revelados por Dios con un cierto asentimiento natural, sin un auxilio especial de la gracia". Al tratar de esta materia en dicho capítulo, sigue nuestro autor el siguiente orden: primero afirma y prueba la existencia de la fe adquirida, y luego establece una comparación entre las propiedades de la fe infusa y las de la adquirida. Las propiedades que compara son éstas: certeza, infalibilidad, piedad, firmeza y universalidad.

a) Existencia de la fe adquirida

86. Es un hecho innegable para nuestro autor que "sobre los misterios revelados de nuestra fe, puede darse un cierto asentimiento de fe ad-

quirida con solas las fuerzas naturales; y consiguientemente que puede haber una cierta voluntad de creer, proporcionada a aquella fe, y por tanto, adquirida y puesta sin especial gracia" (57).

87. "Con facilidad puede tenerse fe voluntaria y libre por discurso humano y libre voluntad". Esto se prueba con el ejemplo de los herejes, que creen algunos misterios de un modo humano y sin especial auxilio de la gracia, "ya que sería una afirmación gratuíta decir que se les da un auxilio especial de la gracia para cierta fe, que nada les aprovecha para su salvación. Lo mismo puede decirse de los judíos... y aun más, hasta de los cristianos, quienes no siempre que creen ponen actos sobrenaturales e infusos, sino que con frecuencia pueden ser determinados a ello por el testimonio de sus padres, o por cierta costumbre humana". La razón de por qué ello es así no es otra sino porque estas verdades pueden creerse tanto por fe humana como divina "y así puede el hombre, por su imperfección y libertad ser movido por el testimonio humano, y entonces el acto es natural y fácil, por más que el objeto material sea altísimo" (58).

88. En una tal fe, la voluntad de creer no es sobrenatural, ni es necesaria la gracia para ella, "ya que es meramente natural y en ella puede no haber dificultad, por cierta costumbre, o, aunque hubiere alguna, el apego al discurso y juicio propios basta para vencerla, como es manifiesto en el hereje" (59). Todas las otras cosas que sean necesarias para esta fe pueden "provenir de la providencia general de la gracia" (60).

57 «[Est communiter receptum] circa mysteria fidei revelata posse dari aliquem assensum fidei acquisitae solis naturae viribus; et consequenter posse esse aliquam voluntatem credendi illi fidei proportionatam, ac subinde acquisitam et elicitam sine speciali auxilio gratiae». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 3 (*Opera omnia,* t. 7, p. 620).

58 «*Fides voluntaria et libera ex humano discursu et libera voluntate haberi facile potest.* Id constat exemplo in haeretico, qui aliqua mysteria credit, et non fide infusa, quia illam non habet; nec etiam auxilio speciali gratiae, quia credit humano et non divino motivo, et *quia gratis diceremus dari eis speciale auxilium gratiae ad quamdam fidem, quae nihil illis ad salutem prodest. Idem dici potest de Iudaeis,* nam etiam illi aliquas veritates fidei credunt ex suorum maiorum traditione, ut, vetus testamentum esse verbum Dei, et esse vera quae in illo continentur; hoc enim credunt, licet in particulari in illarum interpretatione errent. *Imo et Christiani, non semper dum credunt, actus supernaturales et infusos exercent, sed saepe duci possunt ex testimonio parentum, vel humana quadam consuetudine.* Ratio vero non est alia, nisi quia hae veritates fidei revera non asseruntur tantum testimonio divino, sed etiam humano, *et ita potest homo pro sua imperfectione et libertate duci ex testimonio humano, et tunc actus est naturalis et facilis, quantumvis materiale obiectum altissimum sit,* et hoc confirmant exempla gentilium, qui ex traditione parentum portenta quaedam credunt, in quibus plus difficultatis est quam in veritatibus fidei, quia interdum convinci possunt esse falsa, et contraria rationi, quod de veritatibus fidei ostendi non potest». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 5 (*Opera omnia,* t. 7, p. 621).

59 «Hinc etiam constat voluntatem sic credendi non esse supernaturalem, neque ad illa esse necessariam gratiam, quia est mere naturalis, et in ea potest non esse difficultas, ex quadam consuetudine, vel licet sit aliqua,affectus ad proprium discursum, et iudicium interdum sufficit ad illam vincendam, ut in haeretico est manifestum». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 6 (*Opera omnia,* t. 7, p. 621).

60 «Occasio audiendi res fidei, et iudicandi de credibilitate earum, et cogitandi de illa ita congrue ut inducatur voluntas ad volendum sic credere, hoc totum *potest provenire ex generali providentia gratiae,* et non ex peculiari intentione salutis eius qui sic credit». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 6 (*Opera omnia,* t. 7, p. 621).

89. En estos testimonios claramente se afirma la existencia de la fe adquirida, mediante las solas fuerzas de la naturaleza, con la ayuda del concurso y providencia general, sin ninguna gracia especial.

Ahora deberíamos dar la división de la fe adquirida en *fe forzada* y *fe libre*; pero, como ya más arriba, al definir la certeza, hemos tratado de ello, [53-62], no añadiremos ahora nada más sobre el particular.

b) Naturaleza de la fe adquirida

90. Al tratar Suárez, en el capítulo undécimo del libro segundo del Tratado de Gracia, sobre la cuestión "de si puede tenerse con las fuerzas naturales, sin el auxilio de la gracia, una cierta fe, que tenga con la infusa el mismo motivo de creer y la misma razón formal de su objeto", afirma que existe una diferencia manifiesta, por razón de sus objetos formales diversos, entre la fe infusa y la adquirida.

91. De dos maneras podemos creer algo: "como dicho por Dios o porque ha sido dicho por Dios". La primera manera es de modo que la única razón de nuestra fe sea, en todos sus requisitos, sólo el testimonio y autoridad de Dios. "De una segunda manera puede alguien creer lo revelado porque Dios lo ha revelado: creyendo que lo ha revelado, no movido por la misma revelación, sino por su juicio, sus conjeturas y testimonios humanos". El primer modo de creer es el propio de la fe infusa; "el posterior modo de creer es humano, y, en realidad, no se conserva en él la misma razón formal de su objeto" (61).

92. Como por estas palabras se puede ver, la naturaleza de la fe adquirida es diferente de la naturaleza de la fe infusa, por ser diverso su objeto formal: el objeto de la fe adquirida es natural, el de la fe infusa es sobrenatural.

Y baste este testimonio del capítulo undécimo. Volvamos ahora al décimo, del que, como dijimos [85], tomaremos ahora, principalmente, nuestros argumentos.

93. La fe natural y la fe infusa difieren específicamente: la infusa es sobrenatural en su especie; la otra "es meramente adquirida, y, en cuan-

---

61 «Declarare oportet quid sit credi aliquid *ut dictum vel quia dictum a Deo*. Duobus enim modis id potest intelligi. Primo ut solum testimonium et auctoritas Dei sit tota ratio credendi et res dictas et quidquid ad illas credendas simul credere seu cognoscere necesse est, nimirum Deum eas dixisse et in his quae dicit nec falli nec fallere posse, ita ut totum hoc eadem fide teneatur. *Secundo potest aliquis credere revelata quia Deus illa revelavit, credendo quod illa revelaverit non ex ipsa revelatione sed ex suo arbitrio, suis coniecturis, vel humanis testimoniis*. Prior modus est fidei infusae, et in illo sola divina auctoritas est tota ratio credendi, et ad illam formaliter fit ultima resolutio fidei. Et hoc modo dicimus non posse intellectum, per vires et actus naturales, credere quia Deus dicit, neque sub ea ratione formali, sub qua credit fides infusa. *Posterior credendi modus est humanus, et revera in eo non servatur eadem ratio formalis obiecti*». *Tractatus de Gratia*, l. 2, c. 11, n. 9 (*Opera omnia*, t, 7, p. 631).

to a su sustancia, es natural, y puede hacerse mediante las fuerzas de la naturaleza; luego difieren específicamente" (62).

94. La infalibilidad de la fe adquirida y la de la fe infusa difieren del todo. La infusa es cierta sobre todas las cosas, tanto en fuerza de su objeto material como en fuerza de su objeto formal. Por el contrario, la adquirida puede tener infalibilidad materialmente, en cuanto que la proposición que se cree, por ejemplo, un misterio divino, tiene verdad necesaria; pero nunca tiene verdadera y propia infalibilidad formal, o sea, en fuerza de su objeto formal. Ya que esta fe "es falible sin lugar a duda en fuerza de su objeto formal" [61] (63).

2. Acción de la gracia en la fe adquirida

95. Si tomamos la fe adquirida en toda su amplitud, o sea, en cuanto abraza todo el conjunto de verdades reveladas, hay que decir que se requiere para tenerla una especial gracia de Dios. Para mejor entender en qué consiste esta gracia, declararemos primero qué actos de fe adquirida se pueden hacer sin gracia y cuáles requieren la gracia; con ésto nos será más fácil investigar qué clase de gracia sea ésta.

a) Algunos actos de la fe adquirida se pueden hacer sin la gracia

96. Como hace poco ya vimos [90-94], la fe adquirida difiere mucho de la infusa, y, si la comparamos con ésta, es imperfectísima; por esto

62 «Nos supponimus [fidem naturalem] esse specie diversam a fide Christiana ad salutem necessaria. Nam licet ex antiquis Theologis pauci hoc senserint, nihilominus verissimum est, et his temporibus communiter receptum: ...nam actus fidei Christianae est supernaturalis in substantia, id est, est essentialiter supernaturalis in sua specie; haec autem fides, de qua modo loquimur, *est mere acquisita, at quoad substantiam suam est naturalis, fierique potest per vires naturae*: *ergo differunt specie*. Item habitus illis correspondentes specie differunt, nam unus est per se infusus, et alter acquisitus: ergo et actus eorum». *Tractatus de Gratia*, l. 2, c. 10, n. 7 (*Opera omnia*, t. 7, pp. 621 s.).

63 «Aliter vero loquendum est de infallibilitate formali, in qua est etiam constituenda differentia inter fidem acquisitam daemonum, et hominum ordinario modo credentium, seu inter fidem coactam seu non liberam ratione alicuius evidentiae, et liberam propter inevidentiam et obscuritatem. Nam haec posterior fides... *sine dubio est fallibilis ex vi obiecti formalis*». *Tractatus de Gratia*, l. 2, c. 10, n. 14 (*Opera omnia*, t. 7, p. 624). Véase la nota 40.

En el número precedente del mismo capítulo podemos encontrar el complemento de esta doctrina: «Actum esse infallibilem nihil aliud est quam actum non posse esse falsum, ut vox ipsa prae se fert. Hoc autem dupliciter contingit, utique materialiter aut formaliter, id est, vel ex vi propositionis creditae per se spectatae, quae necessariam habet veritatem, vel ex vi motivi et rationis credendi, quando *talis est ut cadere non possit nisi in rem veram*. Fides ergo mysteriorum revelatorum a Deo, est priori modo infallibilis ratione materiae in quam cadit... Per talem fidem acquisitam, regulariter creditur Deum revelasse talem propositionem... et ex vi talis fidei acquisitae de ipsa revelatione creduntur reliqua esse vera, ergo creduntur ut infallibilia, quia quod a Deo revelatum est necessario verum est, et in hoc sensu dicitur infallibile; ergo et talis fides est infallibilis, saltem ex materiali obiecto». *Tractatus de Gratia*, l. 2, c. 10, n. 13 (*Opera omnia*, t. 7, pp. 623 s.).

no es de maravillar "que algunos actos de la fe adquirida puedan hacerse sin la gracia" (64). Pues no es difícil percibir rectamente y creer bajo testimonio humano alguna que otra verdad de nuestra fe.

b) Cuándo es necesaria la gracia en la fe adquirida

97. Si no se trata de algunas verdades solamente, sino de todo el conjunto de verdades reveladas, entonces con más probabilidad se requiere el auxilio divino. "Se puede dudar si puede alguna vez la fe adquirida ser universal por voluntad del creyente... Lo más verosímil es que ello no puede hacerse con la sola industria humana, sin la ayuda de la gracia" (65).

98. El católico puede con más facilidad tener fe adquirida universal; porque "en él ha sido quitada la dificultad por la coexistencia con la fe divina" (66). Pero parece que hay que decir que los otros que no sean católicos no pueden tener esta fe universal: "Creo ...que la fe universal adquirida no se encuentra más que en los que profesan la fe católica; ya que, sin la fe sobrenatural, es muy verosímil que no se encuentre en ninguno la fe adquirida universal de los artículos de la fe. Porque, como dije, *ésta, sin la ayuda de un auxilio especial, no puede conseguirse pura e inmune de todo error.* Y no hay razón para pensar que este auxilio se conceda al hombre que no cree como conviene estos mismos misterios" (67).

---

64 «Constat fidem acquisitam, etiamsi sit de rebus revelatis, longe diversae naturae esse a fide infusa multumque a perfectione eius deficere ideoque mirum non esse quin *aliqui actus eius possint fieri sine gratia...* Quantumvis res in se sint supernaturales, et excedentes humanam naturam, si solum credantur ut testificatae humano testimonio, non [attinguntur] secundum rationem supernaturalem sed secundum rationem communem quibuscumque rebus quatenus per homines referri ac affirmari possunt... *Fides acquisita non est qualis esse debet ad salutem, et, sive illa praecedat sive non, semper est necessaria propria fides infusa*». *Tractatus de Gratia,* l. 2 ,c. 10, n. 25 (*Opera omnia,* t. 7, pp. 627 s.).

65 «*Dubitari potest an possit aliquando fides acquisita esse universalis ex voluntate credentis... Verisimilius est id non posse sola industria humana sine auxilio gratiae fieri;* quia *sicut in moralibus homo potest unum vel aliud praeceptum implere, non tamen collectionem omnium,* licet per actus naturales implenda sit, vel sicut potest unam vel aliam, et plures veritates naturales sine errore cognoscere, non tamen omnes; *ita maiori ratione, licet possit unum, vel aliud mysterium fidei credere modo imperfecto et naturali, non tamen omnia collective, etiam succesive,* et per actus multiplicatos, quia longe difficilius est in his omnibus non errare, quam in scientiis». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 20 (*Opera omnia,* t. 7, p. 626) [100].

66 «In homine Catholico dari potest fides acquisita universalis omnium, quae ab eodem creduntur per fidem infusam. Quod patet, quia circa illa omnia quae credit, potest saepe excercere actus naturales fidei acquisitae, quia hoc pendet ab eius libertate et actuali consideratione, et *in eo ablata est difficultas per coniunctionem fidei divinae*». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 22 (*Opera omnia,* t. 7, p. 626).

67 «Existimo... fidem universalem acquisitam non inveniri nisi in his qui fidem catholicam profitentur. Quia sine fide supernaturali verisimillimum est in nullo inveniri fidem acquisitam universalem articulorum fidei. Quia, ut dixi, haec *non potest sine speciali auxilio adiuvante acquiri, pura, et ab omni errore immunis.* Non est autem cur credamus hoc auxilium dari homini non credenti eadem mysteria sicut oportet». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 23 (*Opera omnia,* t. 7, p. 627).

99. Con estas palabras claramente se afirma la necesidad de un auxilio especial para la fe universal, por lo menos en los no católicos; auxilio que con más verosimilitud no se da a los que no tienen la fe infusa; con lo que se sigue de ésto, con cierta moral necesidad, que en ninguno de los tales se encuentra la fe adquirida universal.

c) Naturaleza de la gracia necesaria para la fe adquirida

100. Nuestro autor declara la naturaleza de esta gracia, después de estas palabras aducidas más arriba "lo más verosímil es que ello no puede hacerse con la sola industria humana sin la gracia divina" [97]. "Porque, así como en el orden moral puede el hombre cumplir uno u otro precepto, pero no todo su conjunto ...así, *con mayor razón, aunque pueda creer un misterio de la fe de un modo imperfecto y natural, no los puede creer todos conjuntamente*" (68). Esta razón vale principalmente de la fe adquirida libre, pero en su parte se ha de aplicar también a la fe evidente (69).

En las palabras precedentes vemos que la imposibilidad de que se trata es moral y no física. Puede el hombre poner uno que otro acto, pero no toda su colectividad. Esto no es más que decir que esta gracia es sólo medicinal.

101. La plena confirmación de esto la podemos encontrar un poco después, en el mismo capítulo, del que hemos tomado las anteriores locuciones: La fe divina, aunque no sea de suyo fundamento de la fe adquirida, "es con todo una ayuda moral, para que con más facilidad la otra fe pueda ser universal"; ayuda a encontrar razones y conjeturas con las que pueda llegar a la fe natural. Por eso tal fe puede decirse que es un auxilio especial para la fe infusa universal, "porque de suyo levanta y conforta el entendimiento y excita la voluntad, para que mueva al entendimiento a buscar e investigar los motivos que de un modo humano persuaden la fe". Para la fe cristiana la gracia es necesaria como *principio per se*, "pero para la fe adquirida, *aun la universal*, no es así necesaria, sino sólo a manera de causa moral, que quite los impedimentos, e introduzca la mente dentro de la amplitud del discurso natural" (70).

---

68 *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 20 (*Opera omnia,* t. 7, p. 626). Véase la nota 65.

69 «Quae ratio praecipue habet locum in fide acquisita libera, quae pendet ex coniecturis et signis incertis, et ex proprio discursu, tamquam ex propria ratione assentiendi, et praeterea ex affectu voluntatis liberae ac variabilis. Verumtamen etiam habet locum in fide acquisita evidente, si forte ab homine circa haec mysteria comparari potest, quia illa etiam per se est valde difficilis circa singula, pendetque ex magna diligentia, intelligentia, discursu, et requirit etiam affectum, saltem non repugnantem, nec male affectum». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 20 (*Opera omnia,* t. 7, p. 626).

70 «Divina fides, licet non sit principium per se fidei humanae eiusdem veritatis, *est nihilominus morale adiutorium quo fallicime altera fides possit etiam esse universalis.* Sic etiam fides iuvat ad inveniendas rationes et coniecturas quibus veritates fidei credibiliores fiant, propter quae potest homo rebus etiam ipsis assentire, si velit, assensu utique naturali, et fidei cuiusdam, vel opinionis humanae quae interdum ad quamdam

102. Resumiendo: vemos, por tanto, afirmado que, para la fe adquirida, *aun en el caso de la universal*, se requiere sólo una *ayuda moral*, y que esta gracia no se requiere como *principio per se*: con esto vemos que la gracia exigida para la fe adquirida, tanto la particular de algún misterio como la universal de todos los misterios, *es siempre una ayuda moral o gracia medicinal* (71).

D. LA CREDIBILIDAD NATURAL Y LA FE ADQUIRIDA ¿SON NECESARIAS PARA LA FE INFUSA?

SUMARIO.—1. Antes de la fe infusa no es necesaria la fe adquirida [104-105].—2. Antes de la fe infusa no es necesaria la evidencia natural de las premisas de la fe [106-108].—3. Antes de la fe infusa es necesaria la evidencia de la credibilidad [109-115]. 4. Cómo se completa, a veces antes de la fe infusa, la deficiente preparación natural [116-118].

103. Como complemento de la cuestión que venimos tratando en este nuestro estudio, creemos conveniente decir unas palabras sobre la relación que existe entre la credibilidad natural y la fe adquirida, de una parte, y la credibilidad sobrenatural, que se requiere para la fe infusa, de otra. Al hacer esto, forzosamente habremos de tocar algo la credibilidad sobrenatural, pero en ello nos limitaremos sólo a lo indispensable para nuestro propósito.

moralem evidentiam pervenire potest. Sic ergo ipsa fides divina dici potest speciale auxilium ad alteram fidem universaliter et perfecte in suo ordine consequendam et exercendam, *quia et per se erigit et confortat intellectum, et excitat voluntatem, ut intellectum moveat ad inquirenda motiva, quae humano etiam modo fidem persuadeant*. Et praeterea a Deo impetrat auxilium quo id melius possit efficere... Hinc etiam est ut ad fidem Christianam propter universalitatem eius sit intrincese necessaria gratia tamquam principium per se; *ad fidem autem acquisitam etiam universalem non ita necessaria sit sed solum per modum moralis causae tollentis impedimenta et manuducentis mentem intra latitudinem discursus naturalis*». *Tractatus de Gratia*, l. 2, c. 10, n. 24 (*Opera omnia*, t. 7, p. 627).

71 He aquí otros testimonios de nuestro autor que prueban lo mismo: «*Ad naturales [actus] gratia solum iuvat moraliter, illuminando intellectum, et excitando affectum, et tollendo impedimenta;* ad hos autem [supernaturales] actus, maius adiutorium necessarium est. Ratio est clara... quia ad actus naturales habent potentiae efficientes vires physicas, ad hos autem actus minime, et ideo indigent superiori principio elevante illas, et dante vires ad eos eliciendos, etiam per se et physice». *Tractatus de Gratia*, l. 2, c. 8, n. 7 (*Opera omnia* t. 7, p. 616).

«Non... potest homo sine Dei auxilio veritatem in omnibus assequi quin interdum vel saepe erret et maxime in rebus divinis, et quae ad immortalitatem spectant». *Tractatus de Fide*, disp. 4, sect. 3, n. 2 (*Opera omnia*, t. 12, p. 120).

1. Antes de la fe infusa no es necesaria la fe adquirida

104. La exclusión de su necesidad es clara: "La fe adquirida como previa a la infusa no es necesaria para la introducción de la fe, no sólo cuando se trata de toda su materia, sino también aun cuando se trata de algún artículo" (72). Esto es, ni siquiera cuando queremos creer algún artículo de fe, debe preceder sobre el mismo un acto de fe natural, ya que esta fuerza tienen las palabras "aun cuando se trata de un artículo". Con mayor razón vale esto, si se tratase de que deba preceder la fe universal adquirida, esto es, "cuando se trata de toda su materia". A más, que ya tratamos más arriba [97-99] de la imposibilidad moral de obtener esta fe universal, sin una ayuda especial de la gracia, que no hay que suponer en los que carezcan de fe infusa.

105. Poner como necesario el concurso de la fe adquirida sería hacer depender de ella la fe infusa: "Pues si el concurso de la fe humana fuese de suyo necesario para el acto de fe, el objeto formal de la fe, o la razón de creer, ya no sería únicamente el testimonio divino, sino que lo sería juntamente con el humano" (73).

Así, por tanto, se excluye del todo *el verdadero acto de fe natural*, antes de la fe infusa, si la cuestión versa sobre la *necesidad* de una tal precedencia (74).

2. Antes de la fe infusa no es necesaria la evidencia natural de las premisas de la fe.

106. Esta afirmación es evidente por sí misma, supuesto lo dicho más arriba [26]. Pues el conocimiento evidente, en cuanto evidente, no sólo no es necesario para la fe, sino que ha de tenerse por incompatible con ella, si es que forma parte de algún modo del motivo del asentimiento. Con todo, si alguna vez se da esta evidencia sobre la verdad '*Que Dios es la primera verdad*' o la otra '*que Dios ha hablado*', no será inútil, sino que desempeñará su cometido. Este es el declarado con las siguientes palabras: "Entonces... aquel conocimiento evidente sirve en realidad para la fe, por

---

72 «Licet fortasse in his qui denuo ad fidem convertuntur, interdum contingat incipere credendo aliquam veritatem sibi propositam humana fide, et ex auctoritate praedicantis, nihilominus non existimo talem fidem acquisitam antecedere circa totam materiam fidei, priusquam elevetur homo et erigatur eius affectus ad credendum quae proposita sunt sicut oportet ad salutem. Quia *neque illa fides acquisita ut praevia ad infusam, necessaria est ad introductionem fidei, non solum circa totam materiam eius verum etiam neque circa aliquem articulum*... neque est cur tantum gratiae auxilium detur ad fidem imperfectam et de se insufficientem ad salutem. At vero in his qui iam credunt fide catholica, propter supernaturalem fidem quae in eis supponitur, facillimum est simul credere fide humana omnia quae revelata sunt». *Tractatus de Gratia*, l. 2, c. 10, n. 23 (*Opera omnia*, t. 7, p. 627).

73 «Nam si concursus fidei humanae esset per se necessarius ad assensum fidei, iam non solum testimonium divinum sed simul cum humano esset obiectum formale, seu ratio credendi». *Tractatus de Fide*, disp. 3, sect. 12, n. 7. (*Opera omnia*, t. 12, p. 103).

74 Confirmemos lo mismo con otros pasajes: «Fides acquisita non est qualis esse debet ad salutem et *sive illa praecedat sive non*, semper est necessaria propria fides in-

la razón general de que propone suficientemente su objeto; el que sea evidente es accidental para la fe" (75).

107. Para mayor confirmación de lo mismo, he aquí otra prueba: "La misma experiencia evidentemente nos persuade que una tal evidencia no es necesaria; ya que los simples fieles, sin lugar a duda, creen con fe infusa, y con todo nada conocen con evidencia sobre Dios; señal es, por tanto, de que no es necesaria para creer aquella evidencia. Más aún... hasta los cristianos sabios, que llegan a la demostración de la existencia y verdad de Dios, creen antes de que consigan esta ciencia; puesto que la ciencia la obtienen muy entrados en años y después de mucho estudio, mientras que creer lo hacen desde que tienen uso de razón (76).

108. A estas palabras hay que darles su justo valor. Sólo niegan la necesidad de la evidencia de la verdad, de ningún modo la de la credibilidad; ya que se contrapone el conocimiento tenido por la fe al conocimiento proveniente de la evidente claridad del entendimiento; y la prueba que se da, de que la evidencia no es necesaria, es que en muchos se da la fe y no se da la evidencia dicha. Qué se requiera en concreto para tener esta fe, que no necesita la evidencia de la verdad, no se dice aquí, sino en otro lugar.

---

fusa». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 25 (*Opera omnia,* t. 7, p. 628). Véase la nota 64.

«Fides acquisita ita est imperfecta ex natura et specie sua, ut non solum sit infra fidem infusam sed etiam *extra omne initium et inchoationem eius;* quia nec includit voluntatem credendi piam et salutarem, quam fides Christiana requirit, neque est inchoatio vel quasi fundamentum Christianae fidei. Et ideo talis fides acquisita nullo modo impetrat vel meretur infusam neque est salutis initium». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 10, n. 26 (*Opera omnia,* t. 7, p. 628).

«Fides infusa *fundatur per accidens et non per se in fide humana* miraculorum, vel aliorum signorum quibus sufficienter proponitur fides». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 22 (*Opera omnia,* t. 12, p. 77).

75 «Tunc... illa cognitio evidens deservit quidem ad fidem ex generali ratione, quia sufficienter proponit obiectum eius; quod autem evidens sit, accidentarium est ad fidem». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 8, n. 25 (*Opera omnia,* t. 12, p. 78).

76 «Tertius modus dicendi est, naturalem evidentiam illius principii: 'Deus est prima veritas, quae fallere non potest', neque esse necessariam neque etiam sufficere ad credendum per fidem infusam ea quae Deus revelat; et consequenter fidem non posse resolvi vel fundari in prima veritate ut evidenter cognita, sed ut credita per eandem fidem; et hunc dicendi modum verum esse existimo, quem per partes singulas breviter ostendo. Et primo *non esse necessariam huiusmodi evidentiam, evidenter persuadet ipsa experientia, nam fideles simplices vere credunt fide infusa, et tamen de Deo nihil evidenter cognoscunt; ergo signum est non esse necessariam evidentiam illam ad credendum. Imo etiam sapientes Christiani, qui assequuntur demonstrationem de existentia et veritate Dei, prius credunt quam hanc scientiam consequantur; nam scientiam acquirunt post multam aetatem et studium, credunt autem a principio usus rationis;* non possunt autem credere aliquid de Deo nisi prius saltem natura vel ratione assentiantur Deum esse et veracem esse, iuxta testimonium Pauli supra citatum (:'Accedentem ad Deum oportet credere quia est'), et propter rationem supra factam, quod hoc est motivum fidei quod oportet esse cognitum; ab illis autem non cognoscitur per scientiam; ergo oportet cognosci per fidem. Dicet fortasse aliquis ab eis cognosci per traditionem humanam aliorum fidelium... Sed hoc sustineri non potest, nam tota illa credulitas non transcendit humanam fidem; impossibile autem est ut sola fides humana de obiecto formali fidei infusae sufficiat ad fundandam fidem infusam». *Tractatus de Fides,* disp. 3, sect. 6, n. 4 (*Opera omnia,* t. 12, pp. 63 s.).

3. Antes de la fe infusa es necesaria la evidencia de la credibilidad

109. No hay lugar a duda por lo que se refiere al hecho de esta necesidad. Lo que no es fácil es determinar de qué modo y con qué ayudas esto se haga. Veamos ante todo la afirmación de esta necesidad: "Creo que ningún hombre tiene un verdadero acto de fe cristiana, sin que primero de *algún modo consiga o participe de esta evidencia de la credibilidad*... y me persuado por aquella razón... que el juicio de la credibilidad debe ser cierto, para que mueva a una fe cierta e indudable... Mas el juicio de credibilidad no puede ser cierto, si no es evidente... Luego en todo verdadero creyente ha de suponerse un tal juicio" (77).

110. Pero ¿cómo será posible para todos llegar a una tal evidencia? ¿No será difícil para algunos obtenerla? (78). Suárez responde a esta difi-

---

77 «Existimo nullum hominem praebere verum et perfectum assensum fidei Christianae nisi prius *aliquo modo* assequatur vel participet hanc evidentiam credibilitatis... Convincor autem ratione... quod iudicium credibilitatis debet esse certum, ut ad fidem certam, et indubitatam inducat... Iudicium autem credibilitatis non potest esse certum, nisi sit evidens... ergo in quocumque vere credente debet supponit tale iudicium». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 5, n. 8 (*Opera omnia,* t. 12, p. 134).

La certeza que aquí se exige en el juicio de la credibilidad se encuentra confirmada en las afirmaciones que profiere nuestro autor, al tratar de la cuestión: *'Qualis esse debeat propositio obiecti fidei, ut ad credendum fide Christiana sufficiat'. Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 2 (*Opera omnia,* t. 12, pp. 115-119). Las afirmaciones, cuyo mero enunciado vamos a transcribir (y que Suárez prueba por extenso), son las siguientes: *Assertio prima.* «Imprimis statuendum est, ad sufficientem obiecti fidei propositionem, non satis esse obiectum utcumque proponi tamquam dictum, seu revelatum a Deo, sed necessarium saltem esse cum talibus circumstantiis proponi, ut prudenter appareat credibile». *Loc. cit.,* n. 3. (*Opera omnia,* t. 12 p. 116). *Assertio secunda* «Ut propositio obiecti fidei sit sufficiens, necessarium est ut id quod proponitur fiat evidenter credibile, tamquam dictum a Deo, ac subinde ut certum et infallibile.» *Loc .cit.,* n. 4. *Assertio tertia* «Ut obiectum fidei sufficienter proponatur, non solum obiectum debet fieri evidenter credibile, sed etiam evidenter credibilius quocumque alio obiecto, seu doctrina sibi contraria, vel repugnante». *Loc. cit.,* n. 6 (*Opera omnia,* t. 12, p. 117). *Assertio quarta* «Ex quibus ultimo concludo non solum debere obiectum fidei esse evidenter credibile, verum etiam *requeri evidentiam quod secundum rationem naturalem tale obiectum sit credendum, et talis fides sit praeferenda cuicumque opinioni contrariae.*» *Loc. cit.,* n. 7 (*Opera Omnia,* t. 12, p. 118).

La misma certeza se afirma también al tratar de la cuestión: *'Utrum revelatio divina existimata, et non vera possit esse ratio sufficiens credendi fide infusa'*. «Probabiliter mihi videtur in re ipsa numquam dari sufficientem propositionem rei falsae, quae ad credendum per fidem infusam sufficiat... Ille qui decipitur, si advertere vellet, dubitare posset an illa doctrina sit conformis Ecclesiae necne... Verisimile mihi est etiam iudicium practicum in eo casu non esse tam perfectum quantum est in eo qui vere credit ea quae in re ipsa sunt revelata; quia *in homine vere credente iudicium illud est quod sit credendum fide omnino indubitabili;* in alio vero vel non est tale iudicium, vel non est secundum prudentiam in re ipsa, quia propositio non erat ad hoc sufficiens». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 13, n. 9 (*Opera omnia* t. 12, pp. 110 s.).

78 Son dignas de notarse las siguientes palabras que nuestro autor profiere inmediatamente antes de las que hemos aducido en el número precedente 109: «Iuxta [quorundam] sententiam, quando dicitur evidentiam credibilitatis esse necessariam ad fidem, intelligendum erit respectu corporis Ecclesiae, non vero respectu singularum personarum eius; et *haec opinio fortasse probabilis est*». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect 5, n. 7 (*Opera omnia,* t. 12, p. 134).

cultad, y lo hace, declarando cómo se ha de entender la evidencia de la credibilidad en la gente sencilla: "Añado, con todo... que esta evidencia no es igual en todos, ni se ha de exigir del mismo modo en los simples creyentes que en los sabios; pues éstos de suyo la perciben, penetrando sus principios y pruebas; aquéllos participan de la misma, mediante la fe y la tradición de la Iglesia y de los sabios; ya que a ellos les basta ver que los hombres más sabios y la muchedumbre de los cristianos abrazan esta fe como indubitable e infalible, y oir que ha sido confirmada con milagros, y el que esto les sea cierto de un *modo moral* y humano, y el que finalmente entiendan que una tal doctrina es conforme a la razón, y no encuentren en ella nada contrario a la misma: ya que esto basta para que *respecto a ellos* la doctrina de la fe se haga *evidentemente creíble*" (79).

111. En cuanto a lo fundamental, tenemos en lo que antecede la solución sobre la evidencia de la credibilidad requerida en los simples fieles. Este parece ser el modo ordinario de proposición. La especial providencia divina se preocupa del modo cómo en la Iglesia se propone la fe a los fieles: "Juntamente con la proposición de la fe, creemos que va unida una providencia de Dios tal, que no permite que bajo su autoridad se proponga como revelado lo que en realidad no lo ha sido por El; pues esta providencia es necesaria para que los hombres puedan creer con certeza a Dios, cuando les habla de este modo" (80).

112. En cierta manera viene a ser como una parte de esta providencia el fácil criterio que está al alcance de todos, para reconocer cuándo es verdadera la proposición de la fe que se ha de creer: "Ante todo, es necesario que lo que se propone no sea contrario a la antigua fe; después, que se proponga en público a la faz de la Iglesia, sin ninguna contradicción por

---

79 «Addo tamen... hanc evidentiam non esse aequalem in omnibus, nec eodem modo esse postulandam in simplicibus credentibus ac sapientibus; nam isti per se illam percipiunt penetrando eius media et principia. Illi vero in fide et traditione Ecclesiae et sapientum illam participant; nam illis satis est quod videant sapientissimos viros et multitudinem Christianorum hanc fidem amplecti ut indubitatam et infallibilem et quod audiant illam esse confirmatam miraculis et quod hoc fiat illis *moraliter* et humano modo certum, ac denique quod intelligant talem doctrinam esse consentaneam rationi, nihilque contrarium in illa inveniant; nam haec sufficiunt ut *respectu illorum* fiat doctrina fidei *evidenter credibilis*». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 5, n. 8 (*Opera omnia,* t. 12, p. 134).

«...Licet cum gratia et iustitia infunderetur habitus fidei, sicut nunc infunditur infantibus baptizatis, tamen non infunderentur species et phantasmata, quibus homo indiget ad apprehendendas res fidei, neque fierent omnibus et singulis hominibus interiores revelationes rerum omnium credendarum, sed *per traditionem filii a parentibus acciperent; nam hic est modus connaturalis homini viatori,* et nulla est causa ad fingenda miracula, vel novum providentiae modum». *De Sacramentis in genere,* disp. 3, sect. 3, n. 4 (*Opera omnia,* Parisiis 1860, t. 20, p. 60).

80 «Cum propositione fidei credimus esse coniunctam talem Dei providentiam ut non permittat sub eius auctoritate ita proponi, quod revera ab ipso revelatum non est: nam haec providentia necessaria est ut homines possint certo credere Deo sic loquenti». *Tractatus de Fide,* disp. 5, sect. 1, n. 4 (*Opera omnia,* t. 12, p. 139).

parte de la Iglesia y con suficiente atestación de sus pastores: si esto se da, no podrá ser falso lo que se propone" (81).

113. Por tanto, con la ayuda de estos medios y supuesta la providencia divina, "aunque la gente sencilla no sea de suyo capaz de la evidencia [de la credibilidad], deducida inmediatamente, por así decirlo, y de un modo especulativo de sus principios y motivos, es capaz de la misma, mediante la fe humana sobre los milagros y sobre los otros testigos y testimonios de la fe, y *pueden ser ayudados [además] con la interna iluminación de Dios*" (82). Estas últimas palabras nos sugieren que, a veces, puede darse una intervención divina más peculiar en la proposición de la fe: de ella diremos en seguida unas palabras [116s.].

114. Pongamos fin a este punto con un pasaje, en el que se abarcan muchas de las cosas dichas, y se determina convenientemente su mutua conexión: "Verdad es... que para creer con fe infusa, *de modo común y ordinario*, es necesaria alguna autoridad humana, mediante la cual el mismo objeto de la fe se proponga suficientemente... Pues la fe infusa, aunque sea hecha interiormente por Dios, con todo, viene como a empezarse por el oído, por lo que respecta a la proposición del objeto... Puede admitirse que de esta autoridad humana se engendra una cierta fe humana previa a la fe infusa, no como su fundamento y razón formal, sino como condición y aplicación del objeto. Mas en este objeto conviene distinguir la verdad y la credibilidad; el asentimiento, por tanto, de que el objeto es creíble ha de anteceder a la fe infusa, y a ésta llamamos fe humana, para distinguirla de la fe infusa, y porque en gran parte se apoya en la autoridad humana, aunque no en ella sola, sino también en otras señales y conjeturas, que también contribuyen a la evidencia de la credibilidad; ...y por esto algunos la llaman, no sólo fe humana, sino también cierta ciencia adquirida. Mas sobre las mismas verdades reveladas, aunque pueda preceder fe adquirida, por depender esto de la voluntad del creyente, con todo, esto no es *per se*, ni como *causa per se*, ni como condición: ya que, en cuanto el hombre juzga que es creíble lo que suficientemente se propone, puede, si quiere, con la ayuda divina, que está pronta, asentir inmediatamnte con fe infusa a lo revelado; ni puede aducirse ninguna razón probable de que sea necesario otro orden, ya que ni de parte del objeto ni de parte de la voluntad se da una tal necesidad" (83).

---

81 «In primis necesse est ut quod proponitur non sit contrarium antiquae fidei, deinde ut publice et in conspectu Ecclesiae proponatur, sine ulla contradictione ex parte Ecclesiae, et cum sufficienti attestatione pastorum eius: si autem haec concurrant non poterit esse falsum id quod proponitur». *Tractatus de fide* disp. 5, sect. 1, n. 5 (*Opera omnia*, t. 12, p. 139).

82 «Licet simplices homines per se non sint capaces huius evidentiae [credibilitatis], immediate, ut sic dicam, et speculative deductae ex suis principiis et motivis, sunt capaces eius mediante fide humana de miraculis, et aliis testibus et testimoniis huius fidei; et *iuvari possunt interna Dei illuminatione*». *Tractatus de Fide*, disp. 4, sect. 5, n. 10 (*Opera omnia*, t. 12, p. 135).

83 «Verum est... ad credendum per fidem infusam *communi et ordinario modo* necessarium esse aliquam auctoritatem humanam, per quam ipsum obiectum fidei suf-

115. De estas palabras se deduce claramente que, aunque de ordinario es necesario que preceda la evidencia *natural* de la credibilidad, con todo la fe infusa de ningún modo se apoya en la misma, ya que es de un orden esencialmente diverso (84). Además, esta misma credibilidad *natural* no es el único medio para llegar a la certeza requerida para la fe infusa: Dios puede valerse de otros medios, como por ejemplo, de '*la interna iluminación*' [113]. Siendo esto así, parece que hay que concluir que la evidencia de la credibilidad natural no es, por lo menos, indispensable (85).

4. Cómo se completa a veces, antes de la fe infusa, la deficiente preparación natural

116. Acabamos ya de insinuar este punto [113, 115]. Veamos una más amplia declaración de nuestro autor: "Añado, por fin, que, si sucede que la exterior predicación y proposición de la fe no es suficiente para formar un juicio tan firme y evidente sobre la credibilidad de la fe, o absoluta o comparada con otra doctrina, *entonces puede completarse una tal credibilidad, mediante la inspiración divina y el llamamiento interno*; así lo tomo de Santo Tomás (*Quodlib.* 2, a. 6), en donde dice que, aunque de ordinario la fe se hace creíble, mediante los milagros y otras señales externas, con todo, sin ellas, puede Dios, mediante un interno llamamiento,

---

ficienter proponatur... Nam fides infusa, licet interius a Deo fiat, tamen per auditum quasi inchoatur quoad obiecti propositionem... Admitti potest ex hac humana auctoritate generari quandam fidem humanam praeviam ad fidem infusam, non tamquam fundamentum vel rationem formalem eius, sed tamquam conditionem et applicationem obiecti. In hoc autem obiecto oportet distinguere veritatem et credibilitatem; assensus ergo quod obiectum credibile sit, antecedere debet fidem infusam, et illum vocamus fidem humanam, ut distinguamus illum a fide infusa et quia magna ex parte auctoritate humana nititur, quamvis non sola, sed etiam aliis signis et coniecturis, quae faciunt etiam evidentiam credibilitatis, ut postea videbimus; et ideo aliqui illam non tantum fidem humanam sed etiam scientiam quamdam acquisitam appellant; at vero de veritatibus ipsis revelatis, licet praecedere possit fides acquisita, quia hoc pendet ex voluntate credentis, non est tamen per se, neque ut causa per se, neque ut conditio, quia statim ac homo iudicat esse credibile quod sufficienter proponitur, potest, si velit, cum auxilio divino, quod praesto est, immediate assentiri revelatis fide infusa, neque probabilis ratio alterius ordinis necessarii afferri potest, quia nec ex parte obiecti nec ex parte voluntatis talis necessitas invenitur». *Tractatus de Fide,* disp. 3, sect. 12, n. 13 (*Opera omnia,* t. 12, p. 116).

84 Véase el número [105] juntamente con la nota 74.

85 Esto se deduce también del siguiente pasaje en el que Suárez parece juzgar sólo probable el que deba preceder el juicio de credibilidad natural: «Fidei obiectum, dum proponitur ut credendum ex auctoritate Dei, *semper fit etiam credibile per rationes humanas* manuducentes hominem ut elevari possit ad credendum altiori modo. *Quod adeo necessarium est,* ut propterea dixerint aliqui Theologi necessarium esse ut fides acquisita infusam antecedat, quod, licet non sit verum de fide eiusdem veritatis creditae *est nihilominus probabile de aliquo iudicio credibilitatis*». *Tractatus de Gratia,* l. 2, c. 11, n. 34 (*Opera omnia,* t. 7, p. 639). Si atendemos, no sólo a las últimas palabras (que parecen devaluar la necesidad del juicio de credibilidad) sino a todo el contexto, en el que se dice que el objeto de la fe «semper fit etiam credibile per rationes humanas» y que esto «adeo necessarium est...» creemos que hay que dar a estas palabras el mismo sentido que hemos expuesto en el texto: esto es, aunque de ningún modo sea indispensable, con todo suele y debe preceder.

completar la proposición, según aquello de San Juan 6, 45: 'Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí: más aún, dice, puede ser tal el interno llamamiento que se vea forzado el hombre a no resistir, sino a prestar fe" (86).

117. Después de este pasaje de Santo Tomás aduce un testimonio de Gabriel, que siente lo mismo: "Cuando la exterior doctrina de la verdad no se hace más evidentemente creíble que la opuesta, si el hombre hace lo que está de su parte, *no faltará la divina inspiración, mediante la cual el hombre puede adquirir la certeza sobre la credibilidad de la verdadera doctrina*; porque Dios no falta en las cosas necesarias, y entonces aquella iluminación interior es necesaria, y puede ser no sólo suficiente, sino también eficaz, como por sí es manifiesto" (87).

Esta es la sentencia que, teniéndola como suya, la confirma el P. Suárez con los antedichos testimonios de Santo Tomás y Gabriel (88).

118. Queda, por tanto, clara la doctrina de nuestro autor sobre este punto: antes de la fe infusa se requiere un juicio de credibilidad cierto [109]. De ordinario bastan los medios naturales para formarlo, tanto para los sabios como para la gente sencilla [110]. Con todo, no faltan casos, en

86 «Addo denique, si contingat exteriorem praedicationem fidei et propositionem non esse sufficientem ad formandum iudicium, ita firmum et evidens de credibilitate fidei, vel absoluta, vel comparata cum alia doctrina, *tunc per divinam inspirationem et vocationem internam, posse compleri huiusmodi credibilitatem;* ita sumo ex D. Thoma, *Quodlib.* 2, art. sexto, ubi dicit, quamvis ordinarie fides fiat credibilis per miracula et alia externa signa, nihilominus sine illis posse Deum per vocationem internam, propositionem complere, iuxta illud Ioan. 6 [45]: Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me; imo, potest, inquit, talis esse interna vocatio, ut teneatur homo non resistere, sed fidem adhibere». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 5, n. 9 (*Opera omnia,* t. 12, p. 135).

87 «Quando exterior doctrina veritatis non fit evidenter credibilior quam opposita, si homo faciat quod in se est, (ait) *non defuturam divinam inspirationem, per quam homo possit certus reddi de credibilitate verae doctrinae;* quia Deus non deficit in necessariis, et tunc illa illuminatio interior necessaria est, et potest esse non solum sufficiens, sed etiam efficax, ut per se notum est». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 5, n. 9 (*Opera omnia,* t. 12, p. 135).

88 En otro pasaje parece Suárez sugerir una más amplia intervención de Dios en cada uno: «Altera vero pars assertionis procedit de immediatione virtutis; et sensus est, quoties fides praedicatur, ut propositio fiat sufficiens, necessarium esse ut speciali modo Deus circa illam cooperetur, non tantum generaliter concurrendo per modum causae primae, quod per se clarum est, sed etiam *specialiter adiuvando,* et peculiari modo doctrinam confirmando... Ratio autem est, quia *doctrina fidei est valde supernaturalis, et magna ex parte repugnans humanae concupiscentiae, et ideo ut credibilis fiat et amabilis, necesse est ut divina virtus interveniat, quae et illam speciali modo persuadeat, et capacitati hominis accommodet.* Potestque amplius in hunc modum declarari, nam haec fides dupliciter potest proponi: primo per generalem praedicationem, quae fit quando primum incipit introduci, sicut praedicata est per Christum et per Apostolos, et tunc profecto necessarium fuit doctrinam confirmari signis propriis divinae virtutis, ut sunt miracula... Alio modo contingit fidem iam sufficienter praedicatam et introductam, *singulis praedicari et quasi applicari,* et tunc non sunt necessaria exteriora signa divinae virtutis; *necessarium autem est ut divina virtus interius adiuvet et cooperetur, ut unusquisque sufficienter percipiat propositionem fidei, et de illa convenienter iudicet;* nam totum hoc est opus valde supernaturale, quod sine peculiari auxilio gratiae praestari non potest». *Tractatus de Fide,* disp. 4, sect. 1, n. 6 (*Opera omnia* t. 12, p. 114).

Las últimas palabras «*necessarium autem est ut divina virtus interius adiuvet et cooperetur, ut unusquisque sufficienter percipiat propositionem fidei, et de illa conve-*

la gente ruda, en los que, a pesar de la buena voluntad son incapaces de llegar naturalmente a tal certeza: la divina inspiración y el llamamiento interno puede suplir y suple esta deficiencia.

Hemos de añadir, para terminar, que estos casos más difíciles, de que habla el P. Suárez, no son tal vez tan raros, como a primera vista podría parecer por sus palabras, ya que, si consideramos la rudeza que se encuentra en una muy gran parte de los hombres, no siempre les será fácil, sin una interna iluminación de Dios, alcanzar la certeza requerida en el juicio de credibilidad, aun supuestos todos los medios naturales que se enumeran.

menter iudicet» pueden presentar involucrados dos aspectos: 1) Pueden referirse a la mera credibilidad natural (de la que únicamente hablamos al presente): en este caso, sin lugar a duda, la ayuda mencionada no excede, de ordinario, la gracia medicinal [100-102] 2) Si se refieren, en su conjunto, a la credibilidad necesaria para la fe infusa (como es tal vez lo más probable, principalmente atendiendo a los testimonios de la Sagrada Escritura que se aducen inmediatamente después de las palabras transcritas) en este caso es cierto que debe preceder una fuerza divina, de orden superior, en cada uno. Pero esta credibilidad no cae dentro del presente estudio, aunque puede ser objeto de otro futuro.

LA ADVERTENCIA REQUERIDA PARA EL PECADO MORTAL EN LOS MORALISTAS DESDE CAYETANO HASTA SAN ALFONSO

por

HUGO ROCCO, S. I.

SUMARIO.—Introducción.—I. Autores y Obras examinadas. —II. Síntesis doctrinal.—**Observaciones finales.**

INTRODUCCION

El que hojea, aunque sea superficialmente, los textos modernos de Teología Moral, en la cuestión de la advertencia requerida para el pecado mortal, percibe el eco de una grave discusión que ha dividido a los moralistas anteriores a San Alfonso (1). Versaba principalmente dicha discusión sobre la necesidad de la advertencia actual. Pero éste no es el único punto debatido. Hay también otros, por ejemplo, la agitada cuestión de la nece-

---

1 Véanse, por ejemplo MERKELBACH, BENEDICTUS HENRICUS, O. P., *Summa Theologiae Moralis,* ed. 4, t. 1, n. 424, Parisiis 1943, p. 357: LOTTIN, ODON, O. S. B., *Principes de Morale,* t. 1, c. 2, a. 2, § 1, Louvain 1946, pp. 93-96; IDEM, *Morale fondamentale,* Paris 1954, pp. 82 s.; LANZA, ANTONIUS, *Theologia Moralis,* t. 1, n. 61, Augustae Taurinorum 1949, p. 77; n. 466, pp. 491 ss; IORIO, THOMAS, S. I., *Theologia Moralis,* vol. 1, n. 169, Neapoli 1953, p. 131; FERNANDEZ RECATILLO, EDUARDUS, S. I.—ZALBA, MARCELLINUS, S. I., *Theologiae Moralis Summa,* vol. 1, n. 620, 3, Matriti 1952, p. 605; n. **628, p. 621.**

sidad de advertir también la gravedad de la malicia, para que haya pecado grave.

No se trata de temas fáciles, pero indiscutiblemente son de extrema importancia aun en la vida práctica. Aunque la Teología Moral no es la ciencia de los pecados, sin embargo, no se puede negar que el estudio del pecado tiene en ella un puesto de primer orden. Hoy, además, la cuestión del pecado tiene una actualidad particular y suscita graves problemas en los que están llamados a intervenir, teólogos, psicólogos y psiquiatras. Puesto que en los siglos pasados han sido estudiados los mismos temas, es razonable pensar que en la discusión antigua se pueden encontrar elementos útiles, para esclarecer el problema que preocupa al hombre de hoy.

El motivo, pues, del presente estudio ha sido, ante todo, el deseo de volver a examinar los términos de la discusión en los moralistas anteriores a San Alfonso, para buscar en ellos una luz, que ayude a resolver las dificultades actuales.

Un primer contacto con los autores, y, sobre todo, con el Santo Doctor, ha determinado ulteriormente la índole y los límites de nuestro trabajo. En San Alfonso se encuentran resumidas y discutidas, dos corrientes de pensamiento sobre la advertencia actual con los nombres de sus defensores; sin embargo, una duda parece asaltarle en cierto momento: duda de que alguno haya pensado verdaderamente que se pueda cometer un pecado mortal sin advertencia actual (2). Pero entonces uno de los dos extremos en contienda sería completamente ficticio... Ballerini, por su parte, dando una más amplia relación de las discusiones mencionadas, busca las causas de ellas, y no duda en atribuírlas a la fantasía y a la belicosidad de Vázquez (3).

De aquí la necesidad de determinar con exactitud, qué sentencia ha sostenido, de hecho, cada uno de los autores.

Queriendo además abarcar, no sólo la cuestión de la actualidad, sino toda la doctrina de la advertencia, hemos fijado definitivamente como objeto de nuestro estudio la investigación de la enseñanza de los moralistas sobre la advertencia requerida para el pecado mortal, porque nos parecía que podríamos así iluminar mejor cada uno de los interrogantes que la cuestión general contiene.

Los límites cronológicos se han fijado con el criterio de abarcar el período en el que se han desarrollado las discusiones. Cayetano puede considerarse como el autor principalmente invocado en ella, y con San Alfonso puede decirse que la cuestión queda definitivamente cancelada. He aquí, pues, señalados con estas dos cumbres los términos cronológicos del trabajo.

---

2 ALPHONSUS MARIA DE LIGORIO (S), *Theologia Moralis*, l. 5, *Tractatus de peccatis*, c. 1, dub. 1, n. 4, Ed. GAUDE, LEONARDUS, Romae 1907, t. 2, p. 712. Las citas de San Alfonso las haremos siempre sobre la edición de L. Gaudé.

3 BALLERINI, ANTONIUS, S. I.—PALMIERI, DOMINICUS, S. I., *Opus Theologicum Morale*, vol. 1, n. 494, Prati, 1898, pp. 465 s.

En cuanto a la selección de los autores, siendo imposible, y aun quizás poco útil, indagar la opinión de todos, ordinariamente hemos tenido presentes a aquéllos que con más frecuencia han sido invocados o citados, y, sobre todo, a aquéllos que han dado ocasión a interpretaciones discordes sobre su pensamiento (4).

La investigación de la opinión de los autores presenta para nuestro tema una no leve dificultad, por el hecho de que la cuestión de la advertencia, requerida para el pecado mortal, tiene relación con otras muchas, que no intentamos estudiar aquí, pero que iluminan también el problema central, en el que nosotros nos detenemos. Los puntos de estudio, a los cuales hemos tenido que recurrir con más frecuencia, son: los pecados de ignorancia (5), el pecado de omisión y, especialmente, la cuestión de cuándo se comete tal pecado, la culpa de los que se embriagan, todo el tratado de los pecados *in causa*, la diferencia entre pecado mortal y venial y cuándo un pecado objetivamente mortal se comete sólo como venial, los diversos estados de conciencia y su influjo sobre la imputabilidad del acto, cuestión esta última relacionada con la del objeto de la advertencia.

Esto pone de manifiesto la dificultad de averiguar dónde el autor trata nuestro tema, y esta dificultad es todavía mayor, si se ha de trabajar con comentadores de Santo Tomás o con moralistas, que no presentan la materia de un modo sistemático, como se hace hoy.

Otra dificultad especial se encuentra además en la terminología usada aun con respecto al vocablo más importante para nosotros, a saber, ***advertencia.***

Nosotros la podemos definir: "Cognitio intellectualis dirigens voluntatem in sua operatione" (6). Y, más en concreto, con relación al pecado: El juicio sobre el valor ético de nuestra operación, requerido para que se pueda dar la deliberación, premisa necesaria de todo acto libre (7). La deliberación, en general, se puede definir: "Consideratio ac comparatio iudiciorum de diversis materiis seu diversis obiectis, ex quibus voluntas modo autodeterminativo unum aliudve eligere valet" (8). Para la deliberación so-

4 Hemos investigado de hecho en las obras de algunos autores, tales como el Cardenal Francisco de Toledo, Bartolomé Ugolini, Martín Becano, Leonardo Lessio y otros, y nos hemos persuadido de la casi completa inutilidad, para el fin de nuestro trabajo, de exponer detalladamente su pensamiento.

5 Con mucha frecuencia, los moralistas tratan simultáneamente de la advertencia o inadvertencia y de los pecados de ignorancia, porque ignorancia e inadvertencia influyen de la misma manera sobre el acto. Ya Leonardo Gaudé, a propósito de algunos autores citados por San Alfonso en la *Theologia Moralis,* l. 5, *Tractatus de peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 4, a, p. 707, en la edición preparada por él, observa en nota que «...de ignorantia, non autem de inadvertentia actuali loquuntur; sed, cum ignorantia et inadvertentia eodem prorsus modo sint causa involuntarii, rectissime hic a Sancto Alphonso allegantur isti auctores». Véase también CIC, can. 2202, § 3.

6 GONZALEZ, IRENAEUS, S. I., *Philosophia Moralis,* n. 156 (Philosophiae Scholasticae Summa 3), Matriti 1952, p. 381.

7 Cf. PETEGHEM, L. VAN *De ignorantia eiusque influxu in moralitatem actus humani:* CollGand 28 (1945) 27 ss.

8 *Art. cit.*, p. 27.

bre un acto, es, pues, necesario, que haya en la mente algún juicio sobre el acto mismo, y, tratándose de acciones morales, es absolutamente preciso un juicio sobre la moralidad del acto. Decimos que es preciso un *juicio* y no basta una *simple aprehensión*, si se toma este término con rigor escolástico-tomístico. Las nociones, pues, son en sí mismas claras y distintas.

Pero en los autores estudiados, con frecuencia, los términos no son muy precisos y se toman uno por otro. Por ejemplo, *advertentia* tiene como sinónimos *consideratio* o *deliberatio*. Estando además estos actos del entendimiento unidos entre sí, a veces, aunque el autor manifieste rigurosamente la diversidad de los términos, será preciso examinar cuanto dice, por ejemplo, tratando de la *deliberatio*, para observar lo que incidentalmente nota sobre la *advertentia*, que es su presupuesto.

Todavía una observación. Nuestro intento es estudiar la *advertencia* requerida *para el pecado mortal* y no *para tal* pecado mortal, o sea, que no nos interesa lo que se requiere para que un pecado grave sea de determinada especie.

El trabajo, como lo indica el título, tiene interés doctrinal, aunque el tema se estudia históricamente. Para exponerlo con más claridad tenemos presente una sencilla división: *Modo*: caracteres y cualidades, y *objeto* de la advertencia.

El estudio consta, naturalmente, de dos partes. La primera consistiría en analizar la sentencia de cada autor para precisarla; en la segunda damos la visión sintética de las corrientes de pensamiento que los autores representan. De la primera parte, muy amplia, no ofrecemos apenas sino un índice esquemático. En cambio, publicamos íntegramente la segunda.

1. AUTORES Y OBRAS EXAMINADAS

SUMARIO.—1. Primer Período: De Cayetano a Azor.—2. Segundo Período: De Vázquez a Figliucci. 3. Tercer Período: De Bonacina a Tapia.—4. Cuarto Período: De D'Elbecque a los Salmanticenses.—5. Quinto Período: De Antoine a San Alfonso.

Antes de la síntesis doctrinal de las sentencias, que sostienen los moralistas comprendidos entre Cayetano y San Alfonso, queremos presentar la lista completa de los autores estudiados y de las obras examinadas, que forman como la base sobre la que se apoya nuestra síntesis.

Disponemos aquí los autores en orden cronológico, según la fecha de publicación de las obras, que presentan un interés especial para nuestro estudio.

Dividimos el tiempo estudiado en cinco períodos. Esta división tiene presente la cuestión más debatida, o sea, la necesidad de la advertencia actual para pecar gravemente. Hasta Vázquez no se encuentran dos sentencias opuestas con sus argumentos, pero sí los gérmenes de las futuras discusiones.

1. Primer período: De Cayetano a Azor

He aquí los autores y obras de este período:

CAYETANO (TOMAS DE VIO) (CARD.) O. P. (1469-1534), *Commentarii in Summam Theologicam* y *Summula de peccatis.*

JUAN DE TABIA, O. P. († 1521), *Summa Tabiena.*

SILVESTRE PRIERIAS, O. P. († 1523), *Summa Sylvestrina.*

BARTOLOME FUMI, O. P. († ca. 1545), *Summa Armilla.*

PEDRO DE SOTO, O. P. († 1563), *Lectiones de Institutione Sacerdotum.*

MARTIN DE AZPILCUETA (DOCTOR NAVARRO) (1493-1586), *Manuale* y otras obras.

BARTOLOME DE MEDINA, O. P. (1528-1581), *Expositio in Primam Secundae Divi Thomae.*

ANTONIO DE CORDOBA, O. F. M. (1485-1578), *Quaestionarium Theologicum.*

GREGORIO DE VALENCIA, S. I. (1549-1603), *Commentariorum Theologicorum tomus secundus.*

FRANCISCO ZUMEL, O. DE M. († ca. 1607), *Commentaria in Primam Secundae Divi Thomae.*

JUAN AZOR, S. I., (1536-1603), *Institutiones Morales.*

2. Segundo período: De Vázquez a Figliucci

El segundo período va desde Vázquez hasta Figliucci, el cual realiza el primer intento de conciliación de las sentencias opuestas sobre la suficiencia de la advertencia interpretativa. De este segundo período hemos estudiado:

GABRIEL VAZQUEZ, S. I. (1549-1604), *Commentaria ac Disputationes in Primam Secundae Sancti Thomae.*

GREGORIO SAYER, O. S. B. (1560-1602), *Clavis Regia.*

FRANCISCO SUAREZ, S. I. (1548-1617), *Opera.* Especialmente los tratados *De Censuris, De Religione,* t. 2, y los *Comentarios a la Prima Secundae* de Santo Tomás, tract. 2 y 5.

JUAN DE SALAS, S. I. (1553-1612), *Disputationes in Primam Secundae Divi Thomae.*

TOMAS SANCHEZ, S. I. (1550-1610), *Opus Morale in Praecepta Decalogi.*

JUAN ALFONSO CURIEL († 1609), *Lecturae seu Quaestiones in Primam Secundae Divi Thomae.*

VALERIO RENAUD (REGINALDO) S. I. (1543-1623), *Praxis Fori Paenitentialis.*

VICENTE FIGLIUCCI, S. I. (1566-1622), *De Christianis Officiis et Casibus Conscientiae.*

3. Tercer período: De Bonacina a Tapia

El tercer período representa una etapa de reflexión sobre el período anterior. He aquí los autores y obras estudiadas:

Martin Bonacina (1585-1621), *Opera de Morali Theologia.*

Pablo Laymann, S. I. (1574-1635), *Theologia Moralis.*

Adan Tanner, S. I. (1572-1632), *Theologia Scholastica.*

Francisco du Bois (Sylvius) (1581-1649), *Commentarii in totam Primam Secundae Sancti Thomae.*

Fernando Castropalao, S. I. (1581-1633), *De Virtutibus et Vitiis contrariis.*

Nicolas Baldelli, S. I. (1573-1655), *Disputationes ex Morali Theologia.*

Antonio Diana (1585-1663), *Resolutiones Morales.*

Pedro de Tapia, O. P. († 1657), *Catena Moralis Doctrinae.*

4. Cuarto período: De D'Elbecque a los Salmanticenses

El cuarto período se distingue netamente de los anteriores por el clima completamente diverso, en el cual se desarrollan las discusiones acerca de la advertencia interpretativa. Es un clima de polémica encendida, que, sin embargo, se calma, gracias a un intento más eficaz de conciliación, obra de los Salmanticenses. De este período hemos estudiado:

Norberto D'Elbecque, O. P. († 1714), *Dissertatio Theologica de advertentia requisita ad peccandum formaliter.*

Esta obra se estudia, no tanto por su valor intrínseco, sino más bien porque trata directamente nuestro argumento, y porque es típica de la manera de proceder en las discusiones de aquel tiempo.

Patricio Sporer, O. F. M. († 1683), *Theologia Moralis super Decalogum.*

Martin Wigandt, O. P. († 1708), *Tribunal Confessariorum et Ordinandorum.*

Claudio La Croix, S. I. (1652-1714), *Theologia Moralis.*

Salmanticenses, O. C. D., *Cursus Theologiae Moralis.*

En esta obra se tiene en cuenta la doctrina del *Cursus Theologicus,* por lo cual, siguiendo el *Cursus Theologiae Moralis,* tenemos la ventaja de conocer también lo que pensaban los Salmanticenses escolásticos.

5. Quinto período: De Antoine a San Alfonso

Con el quinto período tenemos una visión de las últimas polémicas, de las sentencias más rígidas, y, finalmente, de la última y definitiva conciliación, debida al príncipe de los moralistas, San Alfonso. De este período examinamos:

Pablo Gabriel Antoine, S. I. (1678-1743), *Theologia Moralis Universa.*

Pedro Collet, C. M. (1693-1770), *Praelectionum Theologicarum Honorati Tournely Continuatio, sive Tractatus de Universa Theologia Morali.*

Daniel Concina, O. P. (1687-1756), *Theologia Christiana dogmatico-moralis*, t. 10; *Theologia Christiana Dogmatico-moralis contracta in tomos duos*; *Ad Theologiam christianam dogmatico-Moralem Apparatus.*

Angel Franzoja († 1760), *Theologia Morum.*

Carlos Maybaum (1730-?), *De advertentia ad peccandum requisita Brevis Dissertatio.*

La obra breve de Maybaum, publicada en 1781, cuando el autor no podía formar parte de la Compañía de Jesús, por causa de la supresión de la Orden, fué propuesta como disertación, que debía ser defendida con algunas tesis de Teología Moral, en una discusión escolástica en Tréveris.

Alfonso M.ª de Ligorio (S) (1696-1787), *Theologia Moralis.*

Sobre estos autores y sobre las obras indicadas se basa nuestro trabajo.

II SINTESIS DOCTRINAL

Sumario.—1. Primer Período: De Cayetano a Azor. Origen del Problema.—2. Segundo Período: De Vázquez a Figliucci. Planteamiento del problema de la advertencia actual.—3. Tercer Período: De Bonacina a Tapia. Desarrollo y consolidación de las posiciones.—4. Cuarto Período. Desde D'Elbecque hasta los Salmanticenses. Nuevos debates y tentativas de conciliación. 5. Quinto Período: De Antoine a San Alfonso. Ultimas discusiones.

Después de haber ofrecido un breve esquema de los principales moralistas, desde Cayetano hasta San Alfonso, dejando por el momento el análisis del pensamiento de cada uno de ellos acerca de la advertencia requerida para que haya pecado mortal, queremos reunir ahora sistemáticamente los diferentes elementos doctrinales encontrados en ese primer estudio analítico, procurando seguir la corriente del pensamiento de los autores examinados.

En esta segunda parte, nos atendremos a la misma división en períodos, adoptada para la primera parte, y daremos una visión de conjunto, prescindiendo de pequeños detalles.

1. Primer período. De Cayetano a Azor. Origen del problema

San Alfonso, al tratar nuestro problema, cita como primer autor a Cayetano (9). En realidad, tanto en él como en los demás autores de este período, se hace mención del problema, pero no se lo afronta decidida, completa y sistemáticamente. Ello obedece a la índole de sus obras. En su mayoría se trata de comentarios a Santo Tomás y de *Summae Confessorum*. Los primeros desarrollan la materia, según el orden seguido por el autor comentado, y por lo tanto en sitios diversos, de acuerdo con el tema de las cuestiones y los artículos. No habiendo escrito el Angélico una cuestión o artículo, directa y exclusivamente, sobre la advertencia, tampoco la han explanado o tratado sistemáticamente sus comentaristas. Nos es lícito, con todo, conocer su pensamiento, confrontando los diversos pasajes, en que han hecho referencia al tema que nos ocupa. Las *Summae Confessorum* son meras ayudas de orden práctico para el ministerio de las confesiones, y por eso no afrontan con la amplitud conveniente nuestra cuestión. La tocan, sin embargo, muy brevemente, en diversos sitios. Azor, que en sus *Institutiones* nos ofrece una verdadera enciclopedia de moral, no desarrolla profusamente nuestro tema.

Teniendo en cuenta lo dicho sobre el desenvolvimiento del tema, pondremos de manifiesto los diversos elementos en que coinciden y discrepan los diferentes autores.

El *primer elemento, en que todos coinciden*, es la clara afirmación general de que no hay pecado sin advertencia. Sin ésta no hay acto humano, y por lo tanto no hay pecado: "Actus sine advertentia, dice Medina, non est actus humanus, ergo non est peccatum" (10).

Todos admiten que la ignorancia invencible, a la cual equiparan la inadvertencia natural, excusa de pecado.

Casi paralela a la precedente es la afirmación de que la ignorancia vencible o culpable, a la cual se equipara la inadvertencia culpable, no excusa de pecado. Y los autores insisten sobre este punto con un marcado acento de preocupación. Oigamos a Cayetano.

> «Nota quod eum, qui non advertit se iurare, excusat Auctor [S. Thomas] a mortali tanquam non exercentem iuramentum ut actum humanum. Sed, si quis propter continuam iurandi consuetudinem, tam vere quam falso, in communi locutione, non advertit, non excusatur a mortali» (11).
>
> «Si contingat aliquem ex sola inconsideratione actuali facere opus aliquod quod scit esse prohibitum...» (12).

---

9. Alphonsus Maria de Ligorio (S), *Theologia Moralis*, l. 5, *Tractatus de peccatis*, c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 707.

10 Bartholomaeus de Medina, O. P., *Expositio in* 1-2, q. 74, a. 6, Venetiis 1590, p. 391.

11 Caietanus, Thomas de Vio, (Card.), O. P., *In* 2-2, q. 98, a. 3, ad 3 (Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M., Romae 1882-1948, t. 9, p. 345). En las citas del *Comentario* de Cayetano a la *Suma* de Santo Tomás, nos referiremos siempre a la edición leonina de las obras del Angélico.

12 Caietanus, *Summula*, s. v. *Inconsideratio*, Venetiis 1596, p. 273.

También en la *Summa Sylvestrina*, Prierias, al afirmar que la blasfemia dicha sin advertencia no es pecado, agrega una nota indicando que uno puede carecer de advertencia por dos razones: "ex subita passione" o "ex consuetudine concomitante quodam propriae salutis contemptu vel lata negligentia, qua non curat homo cavere peccata". En este caso, añade, "hoc dubito mortale, saltem praesumptive" (13).

Zumel habla después directamente de "inadvertentia et inconsideratio... invincibilis, ita ut factum ipsum a peccato excusetur" (14).

A propósito de la inadvertencia que excusa de pecado, hay que notar que casi todos los autores insisten en lo mismo que había enseñado Cayetano acerca de la disposición de ánimo contraria al pecado. Admite Cayetano que no hay culpa, si no hay advertencia, con la condición de que uno se encuentre en tal disposición que, si se diese cuenta, de ninguna manera consentiría en la culpa (15). Contra esto, solamente se opuso en nuestro período la voz de Zumel, que consideró justa esa condición, como señal de ignorancia invencible, pero falsa, si se la toma como condición necesaria, para que la inadvertencia sea invencible (16).

El *segundo elemento* absolutamente *común* es la división de la advertencia en plena o perfecta y semi-plena o imperfecta, y la necesidad de la advertencia plena para que haya pecado mortal.

Pedro de Soto comienza a dar también las pruebas de la necesidad de la advertencia plena. El la defiende *ex natura rei*, o sea, porque el consentimiento pleno, por su naturaleza, exige una advertencia perfecta:

> «plenum rationis consensum aut dissensum praerequirere plenam et integram advertentiam, ut scilicet perfecte attendat et quid cogitet et quid sit contra divina praecepta» (17).

A esta prueba añade una segunda consideración. Dice que el exigir advertencia plena es una concesión de Dios a nuestra debilidad, quien "quasdam quasi inducias concedit nobis" (18).

Esta consideración, tomada y desarrollada en forma de argumento, será después repetida varias veces por los moralistas siguientes.

También con la finalidad de probar la necesidad de la advertencia plena, Medina indica tres pruebas, de las cuales sólo la primera puede relacionarse con la fundamental de Soto, y está compendiada en la afirmación:

---

13 PRIERIAS, SYLVESTER, O. P., *Summa Sylvestrina*, s. v. *Blasphemia*, q. 4, Venetiis 1598, P. 1, f. 84v.
14 ZUMEL, FRANCISCUS, O. DE M., *Commentaria in 1-2 Divi Thomae Aquinatis*, q. 76, a. 3, disp. 2, Salmanticae 1594, t. 1, p. 390.
15 CAIETANUS, *In* 1-2, q. 6, a. 8 t. 6, p. 63; *Summula*, s. v. *Inconsideratio*, p. 273.
16 ZUMEL F., *Commentaria in 1-2...*, q. 76, a. 3, disp. 2, t. 1, p. 391.
17 SOTO, PETRUS DE, O. P., *De Institutione Sacerdotum*, l. 9, Lugduni 1586, f. 353v
18 *Op. cit.*, ibid.

"Ad perfectum peccatum quale est mortale, requiritur perfecta deliberatio" (19).

La segunda prueba se funda en el texto de la epístola de Santiago: "Concupiscentia cum conceperit, parit peccatum; peccatum, cum consummatum fuerit, generat mortem" (20) que Medina explica así:

> «Tunc dicitur concupiscentia parere peccatum, quando admonet rationem, ac si diceret: Ecce adsum; quando vero ratio perfecte consentit, tunc consummatur peccatum, et mortem generat».

Finalmente, la tercera prueba de Medina se funda en el hecho de que, a causa de la sola advertencia imperfecta, son excusados "homines surgentes a somniis a delectatione pollutionis, si quid mali illis complacuit, antequam perfecte consentiant" (21).

Zumel insiste en que sólo el acto perfectamente deliberado puede ser imputado como pecado mortal, y confirma su aserción con la consideración de que una malicia tan grave como la del pecado mortal, que nos hace enemigos de Dios y reos del fuego eterno del infierno, no se puede hallar sino en un acto plenamente deliberado, y que no se puede pensar de la misericordia de Dios, sobre todo conociendo El nuestra debilidad, que haya querido que incurriéramos en todos esos males, independientemente de obras hechas con nuestra plena deliberación (22).

De nuestros autores se desprende también qué es advertencia plena. Se la indica especialmente al contraponerla a la semiplena.

Navarro habla de "parvitas iudicii, qualem habent dormientes, vel semiebrii, vel adeo turbati" (23), y los otros autores concuerdan substancialmente con este pensamiento.

Ninguno, en este período, niega de modo general, que la *advertencia* requerida sea la *actual*. Todos también concuerdan en admitir la culpabilidad de un acto, a cuya malicia actualmente no se atiende, pero a la que se ha atendido, cuando se puso la causa. En la terminología hoy en uso, diríamos que en este caso hubo advertencia actual, en el momento de ponerse la causa, y virtual, en el momento del acto pecaminoso.

La afirmación de la necesidad de la advertencia actual presenta, empero, ciertas deficiencias. Las de más relieve provienen de Cayetano, que con su inmensa autoridad influyó sobre los autores siguientes. Se trata de algunos puntos oscuros que dejan incierto su pensamiento. Se reducen principalmente a dos: 1) la previsión "in debito" de un efecto malo, del cual no se tiene advertencia actual, cuando se lo pone, y cuya advertencia actual, si

---

19 BARTHOLOMAEUS DE MEDINA, *Expositio in* 1-2, q. 74, a. 6, p. 391.
20 *Iac* 1,15.
21 BARTHOLOMAEUS DE MEDINA, *Expositio in* 1-2, q. 74, a. 6, p. 391.
22 ZUMEL, F., *Commentaria in* 1-2..., q. 74, a. 8, disp. 1, t. 1, p. 315.
23 AZPILCUETA, MARTINUS (DOCTOR NAVARRO), *Manuale*, prael. 9, n. 11 (Opera, Romae 1590, t. 1, p. 32). En las citas que ocurran del Doctor Navarro, nos referiremos siempre a esta edición romana.

es necesaria, debería haber existido, cuando se puso la causa (24); 2) los actos dependientes sólo virtualmente de una "collatio". Toda deliberación trae consigo, según Cayetano, una *collatio inter multa*. Esta se puede hacer actualmente, aunque a veces sucede "imperceptibiliter", y virtualmente. Hablando de los actos dependientes virtualmente de la "collatio", Cayetano distingue dos grupos. Nuestra dificultad está en el segundo. Del acto perteneciente a este grupo escribe:

> «sic volenti consonat, ut agens nolit conferre de illo», «quia refutat collationem et illud opus acceptat ac si contulisset, dum sic acceptat illud, quod fugit oppositum, consequens est quod ex collatione virtualiter operatur» (25).

Debiendo distinguirse estos actos de los que dependen de la "collatio actualis imperceptibiliter", no se logra ver si Cayetano exige también para ellos alguna "collatio" actual, al menos en algún momento del proceso operativo que se concluye con el acto concreto.

Otro punto menos claro, no tanto en el autor que lo propuso por primera vez, como en sus sucesores, es la aplicación del principio: "Paria sunt scire et debere scire". Navarro no distinguió el foro externo, en el cual el principio se aplica primordialmente, del foro interno, en el cual no se puede aceptar sin distinción (26).

A propósito de la advertencia actual hay que notar, con todo, que el problema no ha sido discutido por los autores de este primer período. Eso sucederá, como efecto de sus expresiones, en el período siguiente. Solamente Zumel ha tratado directamente la cuestión. La resuelve positivamente. Demuestra la necesidad de la advertencia actual, urgiendo el argumento deducido de los efectos del pecado mortal y de la misericordia de Dios (27), con el que había probado la necesidad de la advertencia plena; y opina que las afirmaciones de los defensores de la suficiencia de la advertencia virtual pueden ser bien interpretadas, si se tiene presente que la advertencia actual del peligro y de la negligencia en el reflexionar pueden decirse virtuales respecto del acto malo subsiguiente (28).

Además del discutido problema de la actualidad de la advertencia, se ponen, asimismo en este período, las bases de la disputa *sobre la necesidad o no necesidad de advertir también la gravedad de la malicia*. Están todos de acuerdo en que es necesario que la malicia sea objeto de la advertencia; pero vacilan en cuanto a determinar si también ha de serlo la gravedad.

Navarro, después de afirmar que para que se cometa pecado mortal es necesario obrar contra la conciencia que dice "esse peccatum mortale"

---

24 Caietanus, *In* 2-2, q. 150, a. 4, t. 10, p. 190.
25 *Op. cit.*, q. 88, a. 1, 4, t. 9, p. 236.
26 Azpilcueta, M., *Manuale*, prael. 1, n. 17, p. 6.
27 Zumel, F., *Commentaria in* 1-2..., q. 74, a. 8, disp. 1, t. 1, p. 315.
28 *Op. cit.*, p. 316.

aquello que se quiere hacer, añade, casi como conclusión, que aquello que se hace contra la conciencia que dice "illa esse venialia vel esse simpliciter peccata, solum erunt venialia, si ex se alioqui non sunt mortalia" (29). Esta cláusula final no es explicada, y puede dar lugar a oscuridad.

Pero la imprecisión es mayor en Córdoba, quien, en un pasaje de su obra, propone la sentencia de que no hay pecado grave sin advertencia a la gravedad de la malicia (30), mientras, en otro sitio, da como discriminante un criterio objetivo (31).

Valencia propugna abiertamente la necesidad de advertir también a la gravedad de la malicia. Argumenta del hecho de que una malicia, en la que no se distingue si es grave o leve, es común al pecado mortal y venial. Por lo tanto no excede lo venial (32).

Zumel, en cambio, se muestra dudoso e incoherente en este punto. Da como regla general que para el pecado mortal es necesario advertir a la malicia mortal (33), y, a propósito de esto, hace una observación personal:

> «In pueris, qui possunt cognoscere malitiam in communi, non tamen sciunt discernere mortale a veniali, non sufficit advertentia malitiae in communi, ut mortaliter peccent» (34).

Pero después, en otro texto, encuentra "rationabilius" la opinión contraria a la regla general dada, por la razón de que "advertentia malitiae in communi est advertentia periculi peccati mortalis", y por lo tanto se encuentra allí todo lo que requería la regla general, aun sin la advertencia explícita a la gravedad de la malicia (35).

Como aparece de lo expuesto, la cuestión de la gravedad de la malicia, como objeto necesario de la advertencia requerida para el pecado mortal, no está resuelta; más bien se encuentran como en germen los elementos de largas discusiones futuras.

En todo este período, encontramos una sola referencia a la cuestión de si el objeto de la advertencia ha de ser explícitamente también la transgresión de la ley de Dios. Azor, que se propone esa duda, se contenta con responder brevemente que todo pecado mortal se comete "cum notitia honestatis et rectae rationis, quae deseritur ac negligitur" (36).

Una mirada de conjunto a lo que hemos tratado nos muestra claramente, en este período, un lenguaje algo diluído y poco uniforme, con el

---

29 Azpilcueta, M., *Manuale*, prael. 9, n. 9, p. 31.

30 Antonius Cordubensis, O. F. M., *Quaestionarium Theologicum*, l. 3, q. 4, prop. 6, Venetiis 1604, p. 162.

31 *Op. cit.*, l. 2, q. 17, P. 2, p. 89.

32 Valentia, Gregorius de, S. I., *Commentaria Theologica*, disp. 2, q. 14, punct. 4, q. 3, Venetiis 1608, t. 2, col. 280.

33 Zumel, F., *Commentaria in* 1-2..., q. 74, a. 8, disp. 1, t. 1, p. 313.

34. *Op. cit.*, p. 313 s.

35 *Op. cit.*, q. 74, a. 8, disp. 1, concl. 4, t. 1, p. 318.

36 Azor, Ioannes, S. I., *Institutiones Morales*, P. 1, l. 1, c. 21, q. 6, Romae 1600, col. 379.

que se habla de deliberación, de consideración y de advertencia, ya distinguiéndolas, ya confundiéndolas (37); y los adjetivos *virtual* e *interpretativo* son usados, sin una clara determinación de su significado.

Se forman además expresiones como "praevidere in debito" y "potuit et debuit advertere", que se pueden entender en distintos sentidos. Leídas por autores posteriores con una mentalidad, preocupada por un problema que sus antecesores no tenían, aquellas expresiones, más bien equívocas, se prestan a hacer decir, a quienes las habían empleado, aquello que tal vez no pretendían, como lo demuestra, por ejemplo, el caso de Navarro (38).

2. Segundo período: Desde Vázquez a Figliucci. Planteamiento del problema de la advertencia actual

El segundo período nos presenta autores, que se interesan más extensamente por nuestro asunto. También aquéllos, que comentan a Santo Tomás, amplían sus comentarios, e introducen disputas y tratados, para los cuales el texto de Santo Tomás es sólo la ocasión y la norma. Para nuestro estudio esto ofrece la gran ventaja de un pensamiento más unificado y completo que en el período precedente.

Además, hasta ahora, los elementos estaban esparcidos acá y allá y las sentencias apenas insinuadas. Con el primer autor del nuevo período aparecen posiciones netamente opuestas, que serán tenidas en cuenta por todos los demás.

Según el esquema, poco más o menos seguido en el bosquejo general del período precedente, haremos algunas anotaciones sobre la advertencia en general, sobre la plenitud y actualidad de la misma, sobre su objeto, con algunas indicaciones acerca de las particularidades que aparecen en los autores del período.

Ante todo, se insiste claramente en la absoluta necesidad de la advertencia, para que se pueda hablar de pecado. El motivo es que sin ella no hay libertad. Vázquez, por poner un ejemplo, escribe:

---

37 Cayetano, por ejemplo, distinguió entre deliberación, consideración y advertencia, mientras que Zumel las identifica. Cf. CAIETANUS, *In* 2-2, q. 88, a. 1, 4; IDEM, *In* 1-2, q. 6, a. 8; IDEM, *Summula*, s. v. *Inconsideratio;* ZUMEL, F., *Commentaria in* 1-2..., q. 74, a. 8, disp. 1, t. 1, p. 312.

38 En fuerza del principio «paria sunt scire vel scire debere», el Doctor Navarro repite diversas veces que peca el que comete el mal «advertens vel debens advertere». Véase, por ejemplo, *Manuale*, prael. 1, n. 17. Basados en esto, varios autores lo citan entre los que niegan la necesidad de la advertencia actual. Podemos citar entre estos autores a ZUMEL, F., *Commentaria in* 1-2..., q. 74, a. 8, disp. 1, Tertia opinio, t. 1, p. 313; SANCHEZ, THOMAS, S.I., *Opus Morale in praecepta Decalogi*, l. 1, c. 16, n. 20, Antverpiae 1631, pp. 74 s.; BONACINA, MARTINUS, *Opera de Morali Theologia*, disp. 2, q. 2, punct. 3, n. 12, Venetiis 1687, t. 2, p. 102; VAZQUEZ, GABRIEL, S. I., *Commentaria ac Disputationes in* 1-2 *Sancti Thomae*, disp. 107, c. 2, n. 2, Lugduni 1631, t. 1, p. 507.

«Ad rationem peccati requiritur libertas in opere et in consensu; sine consideratione vero, quam vocant advertentiam rationis, non potest esse libertas, haec enim fundamentum habet in cognitione» (39).

Casi las mismas palabras se leen en Sánchez:

«Ad culpam libertas desideratur, quae sine advertentia et rationis deliberatione esse nequit» (40).

También en este período los autores repiten claramente que la inadvertencia, para excusar de pecado, debe ser inculpable.

«Quantumvis actus sit malus vel prohibitus, si malitia eius, omnino involuntarie non advertitur, excusat hominem ab illa» (41).

Reginaldo observa que

«si quis dum se applicare voluit alicui negotio, cognovit futurum ex tali occupatione, ut non adverteret suo tempore ad praeceptum audiendi Missam, non excusabitur a peccato, quia talis inadvertentia culpabilis est in eo qui praevidens illius periculum, se sponte ei exposuit» (42).

Pasando a la plenitud de la advertencia, encontramos que es común a todos la división de la misma en plena o perfecta y semiplena o imperfecta. Esta última, como antes en el primer período, se describe como la advertencia de los mediodormidos, de los semiebrios, de aquéllos que están distraídos por cualquier otro pensamiento o fuertemente excitados por alguna pasión vehemente, de modo que no caen en la cuenta de la malicia de aquello que hacen.

Para probar la necesidad de la advertencia plena que se requiere para el pecado mortal, vuelven a aparecer los argumentos, basados en la magnitud de los efectos del pecado y de la misericordia de Dios.

El primero es formulado así por Vázquez:

«Cum mortale dissolvat Dei amicitiam et gratiam, et constituat hominem dignum aeterno supplicio, credendum non est ita facile hominem in huiusmodi culpam incidere, ut quacumque imperfecta consideratione reus efficiatur tanti supplicii» (43).

Sánchez expresa el segundo del modo siguiente:

«Dedecet divinam pietatem ut ob imperfectam deliberationem hominem in tartara detrudat» (44).

---

39 Vazquez, G., *Commentaria... in 1-2...*, disp. 105, c. 5, n. 13, t. 1, p. 504.
40 Sanchez, Th., *Opus Morale...* l. 1, c. 1, n. 8, p. 2.
41 Suarez, Franciscus, S. I., *De voluntario et involuntario*, disp. 4, sect. 3, n. 9 (*Opera omnia*, Parisiis, Vivès L., 1856/1878) t. 4, p. 226. En las citas del P. Francisco Suárez, nos referiremos siempre a esta edición de sus obras.
42 Reginaldus, Valerius, S. I., *Praxis fori paenitentialis*, l. 15, c. 7, n. 75, Mediolani 1619, p. 582. Cf. Salas, Ioannes de, S. I., *Disputationes in 1-2 Divi Thomae*, tract. 13, disp. 8, sect. 4, n. 24, Barcinone 1609, t. 2, p. 560.
43 Vazquez, G., *Commentaria... in 1-2...*, disp. 107, c. 3, n. 11, t. 1, p. 508.
44 Sanchez, Th., *Opus Morale...* l. 1 ,c. 1, n. 6, p. 2.

El autor, que abunda más en pruebas a este respecto, es Curiel. Saca un primer argumento de la doctrina de los escolásticos sobre los movimientos *primo-primi, secundo-primi* y los deliberados y sobre la división del pecado venial en venial *ex genere, ex parvitate materiae* y *ex surreptione*. Esta doctrina supone que se da una deliberación o advertencia plena, que basta para la culpa grave, y una semiplena, que, en cambio, no basta (45).

La segunda prueba de Curiel es que sólo los actos que proceden de deliberación perfecta son perfectamente voluntarios e imputables como culpas perfectas, es decir, como pecados mortales (46).

Agrega después los argumentos *ex effectibus peccati mortalis et ex misericordia Dei*, sintetizándolos en uno solo (47).

Durante el curso de la argumentación, se encuentran también en ciertos autores matices personales.

Vázquez, por ejemplo, observa: "Plena consideratio libera ex plena etiam naturali oriri debet" (48). Sayer hace notar que, dados los graves efectos del pecado mortal, "non est credibile committi peccatum mortale propter quamcumque tenuem advertentiam, sic enim ardua et difficilis admodum esset via salutis" (49). Reginaldo, en fin, da una nueva forma al argumento *ex effectibus*, especialmente en cuanto a la ruptura de la amistad con Dios: así como aquello que se hace sin plena deliberación no basta para entablar razonablemente una amistad, del mismo modo no puede ser juzgado suficiente, para destruir una amistad ya establecida (50).

Acerca de la advertencia plena, hay que notar que esta palabra *plena* se vuelve a encontrar en Curiel, usada en el mismo sentido que le había dado Zumel (51). Es decir, calificando a la advertencia que posee todas las cualidades necesarias, tanto en el modo como en el objeto, para que haya pecado grave (52).

Con todo, la característica más señalada del segundo período está en la cuestión de la actualidad de la advertencia. Ningún autor, hasta ahora, había presentado dos sentencias completamente opuestas, con sus argumentos respectivos. Vázquez, en cambio, que inaugura el período, reco-

---

45 CURIEL, IOANNES ALPHONSUS, *Lecturae seu quaestiones in Divi Thomae Aquinatis* 1-2, q. 74, a. 8, dub. 1, § 2, Duaci, 1618, p. 489.

46 *Op. cit.*, ibid.

47 «Malitia moralis (*sic*) est gravissimum malum, cum propter eam excludamur ab amicitia Dei, et damnemur ad aeternas poenas; ergo non reperitur in nostris operibus, nisi fiant cum plena deliberatione. Patet consequentia, quia non est credendum de misericordia Dei quod voluerit nos incurrere tot mala dependenter a nostris operibus, nisi factis cum plena deliberatione, qui propter corruptionem appetitus sensitivi sumus tam fragiles». CURIEL, I. A., *op. cit.*, p. 489.

48 VAZQUEZ, G., *Commentaria... in* 1-2... disp. 107, c. 4, n. 12, t. 1, p. 508.

49 SAYER, GREGORIUS, O. S. B., *Clavis Regia*, l. 8, c. 6. n. 10, Mediolani 1615, p. 403.

50 REGINALDUS, V., *Praxis fori paenitentialis*, l. 15, c. 4, n. 31, p. 572.

51 ZUMEL, F., *Commentaria in* 1-2..., q. 74, a. 8, disp. 1, p. 313.

52 CURIEL, I. A., *Lecturae seu Quaestiones in...* 1-2, q. 74, a. 8, dub. 1, § 2, p. 490.

ge, tal vez exagerando, (53) las voces de los antecesores, y les da cuerpo y organización. Es innegable que él elabora el escaso material recibido de los otros (54), formulando la doble sentencia, a saber, la que sostiene que la advertencia interpretativa, es decir, la posibilidad y el deber de advertir, aun sin advertencia actual, basta para el pecado mortal y la opuesta, a saber, la que exige la advertencia actual.

Personalmente, se adhiere decididamente a la sentencia que sostiene la necesidad de la advertencia actual. Toda su argumentación se basa en un principio, que supone naturalmente que la advertencia de la malicia es indispensable para que haya pecado, y, esto supuesto, prueba que es necesaria una advertencia actual:

> «Ut homo possit consultare circa humanam operationem aliquid de malitia aut bonitate illius, opus est, occurrat primo aliqua cogitatio, quae talis consultationis possit esse principium» (55).

En fuerza de este aserto, es evidente que, sin un pensamiento real acerca de la malicia o de su peligro, o, al menos, sin una duda o escrúpulo, no se puede comenzar a deliberar sobre la malicia moral, y por lo tanto no podrá haber pecado. Así mismo, si se piensa en otros aspectos del acto, no se está todavía en grado de pasar a una deliberación sobre el aspecto moral, porque se trata de formalidades diversas (56).

A este principio de Vázquez se refieren otros autores de este período: Suárez, Sánchez, Reginaldo y el mismo Salas, que, aunque no lo expresa reflejamente, lo aplica, con todo, al decir que, sin advertencia actual, la malicia no es voluntaria (57).

A la dificultad de que quien no advierte de hecho debería hacerlo, y que quien debe, puede, ya que el deber está basado en la posibilidad, Suárez da una respuesta, que será después amplificada por los demás: sin advertencia actual no hay posibilidad próxima, y el deber correspondiente *hic et nunc* está suspendido, o mejor dicho, el sujeto está dispensado por la imposibilidad moral de cumplirlo, precisamente a causa de la falta de advertencia actual (58).

---

53 Un atento y detenido examen de los cuatro autores citados por Vázquez en pro de la advertencia interpretativa, a saber: Córdoba, Adriano, Gersón y Navarro, nos ha llevado a la siguiente doble conclusión: en primer lugar, *ninguno* de ellos expone con seguridad y claridad la sentencia de que sea suficiente de modo general la advertencia interpretativa; y en segundo lugar, menos aún presentan los dichos cuatro autores los argumentos, que trae Vázquez, cuando les opone la necesidad de la advertencia actual.

54 De Vázquez dice Ballerini sin rodeos, que se deja llevar de la fantasía. Cf. BALLERINI, A.—PALMIERI, D., *Opus Theologicum Morale*, vol. 1, pp. 465 ss.

55 VAZQUEZ, G., *Commentaria... in* 1-2..., disp. 107, c. 3, n. 8, t. 1, p. 508.

56 *Op. cit.*, disp. 107, c. 3, nn. 9 s. p. 508.

57 SUAREZ, F., *De voluntario et involuntario*, disp. 4, sect. 3, n. 19, t. 4, p. 229; SANCHEZ, TH., *Opus Morale...*, l. 1, c. 16, n. 21, p. 75; REGINALDUS, V., *Praxis fori paenitentialis*, l. 11, c. 3, n. 32, p. 477; SALAS, I. DE, *Disputationes in* 1-2 ..., tract. 13, disp. 8, sect. 11, n. 87, t. 2, p. 586.

58 SUAREZ, F. *De Censuris*, disp. 4, sect. 8, n. 18, t. 23, p. 132.

Además de los argumentos de Vázquez, Sánchez trae otros cuatro:

1) es superior a la diligencia humana vencer la ignorancia o la inadvertencia de la malicia de un objeto, acerca del cual no viene ningún pensamiento;

2) el confesor cumple con su deber, si al penitente, que se acusa de haber quebrantado el ayuno en una vigilia, le pregunta si se había acordado de ese ayuno o tenido alguna duda sobre él, y, si el penitente responde que no, juzga que no hubo pecado mortal, a causa precisamente de la inadvertencia;

3) la suavidad de la ley divina hace pensar lo mismo, sobre todo, porque, siendo los pecados mortales de consecuencias tan graves, no es posible que se cometan por quien ni siquiera tuvo dudas o escrúpulos sobre la malicia de su acción;

4) ninguno inculpará a quien por solo olvido lanza una piedra a una plaza, a donde concurren muchas personas, no habiendo, con todo, otra excusa que la actual inadvertencia del peligro (59).

A los argumentos a favor de la inadvertencia meramente interpretativa, he aquí cómo responden nuestros autores, que no los consideran suficientes.

A quien dice que, puesta la necesidad de la advertencia actual, muchos estarían excusados de innumerables pecados externos que son cometidos sin dicha advertencia, Vázquez responde que sea cual sea el pecado de que se trate, si no se advierte la malicia o el peligro, se está excusado y no se contrae la malicia; y que cuando uno se confiesa, no se le pregunta si, al quebrantar el ayuno, hubiera podido advertir que aquella comida estaba prohibida (60).

El mismo autor, a la prueba, basada en el absurdo de deber excusar de pecado a todos aquéllos que no piensan que su acto es pecado mortal y ofensa de Dios, responde señalando que para cometer falta grave, no es necesario considerar la razón formal de pecado mortal o de ofensa de Dios. Todo eso es una consecuencia de la violación del orden moral. Basta querer, y, por lo tanto, basta advertir la malicia moral (61).

El tercer argumento, recordado por Vázquez, se funda en que, si para pecar, se requiriese la advertencia actual, todo pecado estaría acompañado de la expresa reprensión de la propia conciencia, mientras que San Pablo, en el capítulo 4, versículo 4, de su primera carta a los Corintios, dice: "Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum"; y los Santos Padres exhortan a cumplir los actos de virtud diligentemente, para que no sea pecado aquello que uno cree que es bueno; y muchos lugares de la Sagrada Escritura atestiguan que hombres, pésimos por el hábito inveterado de pecar, caen en la culpa sin remordimiento, y se beben el pecado como un vaso de agua (62).

---

59 Sanchez, Th., *Opus Morale...*, l. 1, c. 16, n. 21, p. 75.
60 Vazquez, G., *Commentaria...* in 1-2..., disp. 107, c. 5, n. 13, t. 1, p. 508.
61 *Op. cit.*, disp. 107, c. 5, n. 14, t. 1, p. 509.
62 *Op. cit.*, disp. 107, c. 2, n. 4, t. 1, p. 507.

Pero Vázquez observa, ante todo, que cuando se peca, siempre existe de parte del entendimiento, el conocimiento del mal o del peligro, pero frecuentemente falta, de parte de la voluntad, temor o dolor. Esto sucede, cuando por un mal hábito no se tiene ya miedo de pecar (63).

Ninguno ha explicado el texto de San Pablo en el sentido de la inadvertencia, que tendría el Santo, cuando pecaba. La interpretación común es, según Vazquez, que, aunque el Apóstol no sentía ningun remordimiento, podía, con todo, ser reo de pecados anteriormente cometidos y ahora olvidados.

La recomendación de los Padres es muy oportuna, porque puede fácilmente suceder, *ex surreptione et parva attentione*, que haya algún pecado venial, al que debamos atender con diligencia, porque fácilmente dejamos de verlo. Pero las palabras de los Padres no dicen que podamos pecar sin advertencia (64).

Vázquez no dice nada expresamente de los otros pasajes escriturísticos, pero ha resuelto la dificultad que de ellos provenía, respondiendo al segundo argumento.

También Salas había considerado diversos textos de la Sagrada Escritura, tales como el versículo 13 del Salmo 18, "Ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo", y de los Proverbios, el versículo 12 del capítulo 14 "Est via, quae videtur homini iusta, novissima autem eius deducunt ad mortem", y el versículo 2 del capítulo 21 "Omnis via viri recta sibi videtur, appendit autem corda Dominus" y, finalmente, del Evangelio de San Juan, el versículo 2 del capítulo 16 "...venit hora, ut omnis qui interficit vos arbitretur obsequium se praestare Deo". Tales textos aluden a pecados ocultos o a acciones que parecen buenas, pero que en realidad son pecados. Según los adversarios, dichos textos serían falsos, si para pecar se requiere la advertencia de la malicia. A ellos responde brevemente el autor: "Occulta mihi possum esse peccata antea commissa cum cognitione obligationis quia non recordor iam quid fecerim et an cum cognitione obligationis non faciendi id fecerim, et modo etiam peccare possum, licet non occurrat obligatio quia cum occurrit neglexi scire et nolui inquirere vel interrogare" (65).

Salas había aludido además a otra prueba: la necesidad de la advertencia actual excusaría de pecado a los sacerdotes, jueces, abogados, médicos, etc., que por soberbia o incapacidad creen haber adquirido la ciencia necesaria para el desempeño de su oficio, mientras que en realidad no la poseen. Pero Salas la refuta diciendo que son bien pocos los que quedan excusados por no haber caído en la cuenta de sus obligaciones, ni conocido el peligro de violar un precepto; la mayoría advierte totalmente, o al menos en parte, su obligación (66).

---

63 *Op. cit.*, disp. 107, c. 5, n. 15, t. 1, p. 509.
64 *Op. cit.* ibid.
65 Salas, I. de, *Disputationes in* 1-2..., tract. 13, disp. 8, sect. 11, n. 87 t. 2, p. 586.
66 *Op. cit.*, ibid.

A favor de la advertencia interpretativa, Sánchez recuerda también la regla: "Paria esse scire et debere scire", acerca de la cual, con todo, advierte que es válida, cuando existió una advertencia actual, plena y suficiente a la malicia grave del objeto o a su peligro o, al menos, una duda o escrúpulo (67).

Sólo Curiel, entre los autores de este segundo período, acepta abiertamente la suficiencia de la advertencia interpretativa, pero con ciertas limitaciones: cuando se trata de culpabilidad *in causa* o para aquellos movimientos o actos externos, que son de por sí malos; todos los demás autores que tratan nuestra cuestión, defienden la necesidad de advertencia actual.

Al concluir estas notas sobre la actualidad de la advertencia, podemos preguntarnos de qué *potencia* hablan los autores, cuando describen la advertencia interpretativa. La potencia de la que hablan es la exclusión absoluta de la advertencia actual a la malicia, con la presencia del pensamiento del acto u objeto y la advertencia de algún aspecto que no es el moral (68). En tales condiciones, según Suárez, el hombre tiene impotencia próxima y moral de advertir, de hecho, la malicia. Esa inadvertencia es, en dicho caso, natural y necesaria (69). Sánchez dice que hay advertencia interpretativa "quoties, etsi ratio actu non consideravit malitiam obiecti, potuit tamen morali potentia et debuit malitiam obiecti considerare" (70).

Si no nos quedamos en el mero sonido de las palabras, parece podemos afirmar que para los autores de este período la potencia de advertir, incluida en la advertencia interpretativa, es solamente potencia física, es decir, que existe la facultad capaz de advertir, y tal facultad goza de plena eficacia: advertencia *plena*; pero falta la actuación de dicha facultad hasta la potencia próxima de advertir el objeto determinado, que es la malicia de dicho acto.

Acerca del objeto de la advertencia, encontramos comúnmente afirmado que debe ser la malicia, mientras que se disputa si la gravedad de la malicia constituye el objeto necesario. Vázquez, Sayer, Suárez y Curiel sostienen que no es objeto necesario (71), mientras Salas y Reginaldo están por la sentencia contraria; Sánchez reconoce que la segunda sentencia es probable, pero se inclina a la primera que juzga *probabilior*. Y Figliucci no se decide por ninguna de las dos; aun reconociendo que la segunda sentencia es probable, juzga más segura la primera (72).

---

67 SANCHEZ, TH., *Opus Morale*, l. 1, c. 16, n. 24, p. 75.

68 Cf. VAZQUEZ G., *Commentaria... in* 1-2..., disp. 107, c. 2, n. 5, t. 1, p. 507.

69 SUAREZ, F., *De Censuris*, disp. 4, sect. 8, n. 18, t. 23, p. 132.

70 SANCHEZ, TH., *Opus Morale*..., l. 1, c. 16, n. 20, p. 74.

71 VAZQUEZ, G., *Commentaria... in* 1-2, disp. 59, c. 3, n. 10, t. 1, p. 288; SAYER, G., *Clavis Regia*, l. 1, c. 4, n. 15, p. 7; SUAREZ, F., *De voluntario et involuntario*, disp. 4, sect. 3, n. 23, t. 4, p. 230; CURIEL, I. A., *Lecturae... in...* 1-2, q. 74, a 8, dub. 1, § 2, p. 490.

72 SALAS, I. DE, *Disputationes in* 1-2... tract. 8, disp. un., sect. 3, n. 33, Barcinone 1607, t. 1, pp. 1188 s.; REGINALDUS, V., *Praxis fori paenitentialis*, l. 13, c. 8, sect. 1, n.-70, p. 506; SANCHEZ, TH., *Opus Morale*..., l. 1, c. 11, n. 6, p. 56; FIGLIUCCI, V., *Morales Quaestiones de officiis et casibus conscientiae*, tract, 21, c. 4, n. 118, Lugduni 1622, t.2, p. 15.

El primer grupo de autores se basa en el peligro de pecar gravemente a que uno se expone; el segundo, en la consideración de que, usando las palabras de Salas,

> «malitia in communi non est maior malitia quam quae reperitur in materia levi, et ideo non potest per se reddere actum graviter seu mortaliter malum» (73).

Otras consideraciones sobre el objeto son: que no es necesario advertir a la ofensa de Dios (74), ni a las otras consecuencias del pecado, como "vis ad destruendam gratiam et ius ad gloriam" (75).

Una última mirada de conjunto al período nos muestra todavía cierta crítica de algunos puntos encontrados en los autores precedentes.

La exigencia de un estado de ánimo contrario al pecado, tal que si se advierte su malicia, no se cometería; estado de ánimo que, según Cayetano debe acompañar a la inadvertencia para que excuse de culpa, se encuentra sólo en Sayer (76). Los demás autores, o no la mencionan, o abiertamente la rechazan (77).

El mismo Cayetano había considerado insuficientes para excusar de culpa los efectos frecuentes de una causa, concretamente, de la embriaguez, aunque no sean previstos, porque, siendo frecuentes, deberían preverse. Pero Vázquez y Sánchez sostienen que, aunque dichos efectos sean frecuentes, si no han sido previstos, están exentos de culpa, a causa de la natural inconsideración con que se han cometido (78).

Navarro y Sayer, que en esto le sigue, habían opinado que quien considera que un acto es culpa leve, peca venialmente con tal que dicho acto sea objetivamente venial; pero Salas responde que esta limitación no tiene razón de ser (79).

Después de haber señalado los puntos en que los autores de este período discrepan de los precedentes, haremos finalmente una tentativa para conciliarlos en aquel punto en el que parece están más desunidos. Figliucci, con el que se cierra este segundo período, opina que tal conciliación es posible con tal que se tenga presente una distinción. Se da, según él, una advertencia del juicio y una de la *simplex apprehensio*, y sostiene que sólo esta última es absolutamente necesaria para el pecado mortal, porque por su

---

73 SALAS, I. DE, *Disputationes in* 1-2..., tract. 8, disp. un., sect. 3, n. 33, t. 1, p. 1189.

74 VAZQUEZ, G., *Commentaria... in* 1-2..., disp. 107, c. 5, n. 14, t. 1, p. 509; SUAREZ. F., *De voluntario et involuntario*, disp. 4, sect. 3, n. 14, t. 4, p. 227.

75 SANCHEZ, TH., *Opus Morale...*, l. 1, c. 16, n. 11, p. 73.

76 SAYER, G., *Clavis Regia*, l. 8, c. 7, n. 6, p. 406.

77 Cf. SUAREZ, F., *De Virtute et Statu Religionis*, tract. 5, l. 3, c. 7, n. 5, t. 14, p. 690; SANCHEZ, TH., *Opus Morale...*, l. 1, c. 16, n. 28, p. 76; CURIEL, I. A., *Lecturae... in...* 1-2,q.76, a. 3, dub. 3, § 3, p. 538.

78 VAZQUEZ, G., *Commentaria... in* 1-2, disp. 127, c. 3, n. 8, t. 1, p. 548; SANCHEZ, TH., *Opus Morale...*, l. 1, c. 16, n. 42, p. 78.

79 SALAS, I. DE, *Disputationes in* 1-2..., tract. 8, disp. un., sect. 3, n. 33, t. 1, p. 1189.

naturaleza hace surgir en el alma una duda sobre el acto cuya grave malicia ha sido *aprehendida*, y, si la voluntad tiende hacia ese acto, tiende hacia una cosa gravemente mala.

Cuando los autores, prosigue Figliucci, dicen que uno peca, cuando advierte o debe advertir, esto *se debe entender* de la advertencia del juicio, la cual supone ya la advertencia de la aprehensión (80).

Dejamos al buen criterio de cada cual el juzgar a base de los textos, si *hemos de interpretar así* a los autores en lo que han dicho. A nosotros nos basta haber reseñado aquí este primer intento de conciliación de las sentencias opuestas.

3. Tercer período. De Bonacina a Tapia. Desarrollo y consolidación de las posiciones

Este período nos ofrece moralistas cada vez más sistemáticos en sus tratados y cada vez más alejados, excepción hecha de Silvio, de un comentario de los autores precedentes, aun del mismo Santo Tomás. Se encuentra, con todo, en ellos como nota casi común, un cierto limitarse a las enseñanzas de los autores precedentes, sobre los cuales dan su propio juicio y de quienes ordinariamente toman la doctrina. Período, como se ve, de consolidación, de crítica y de clarificación.

Se defiende tenazmente la necesidad de la advertencia, para que se pueda hablar de pecado, basándose en que eso es indispensable para que el acto sea voluntario. Baldelli escribe:

> «In omni illa ratione, in qua actus non procedit a principio cognoscente, non procedit ut voluntarius, et in omni ratione, in qua non procedit a voluntate deliberata, non procedit ut liber et ut actio humana, et ideo impossibile est, ut secundum illam rationem procedat tanquam peccatum» (81).

De aquí se sigue, como nota el mismo autor, que no basta que un efecto malo esté causado por una acción ilícita, para que uno sea responsable, sino que también se ha de tener advertencia de él (82).

Se afirma también concordemente, que sólo la inadvertencia inculpable excusa de pecado. Laymann dice:

> «Omissio sive negligentia considerationis non imputatur ad peccatum, nisi voluntaria sit: non autem voluntaria est, nisi in mentem veniat cogitare de obligatione examinandi, qua examinatione praetermissa, si homo nihilominus operetur, fatemur ultro illum peccaturum esse» (83).

---

80 Figliucci, V., *Morales Quaestiones...*, tract. 21, c. 10, n. 376, p. 44.

81 Baldelli, Nicolaus, S. I., *Disputationes ex Morali Theologia*, l. 1, disp. 8, n 2, Lugduni 1637, t. 1, p. 22. Cf. Bonacina, M., *Opera de Morali...*, disp. 2, q. 2, punct. 3, n. 3, t. 2, p. 102; Tapia, Petrus de, O. P., *Catena Moralis Doctrinae*, l. 3, q. 9, a. 11, n. 2, Hispali 1654, t. 1, p. 254.

82 Baldelli, N., *Disputationes ex Morali...*, disp. 25, n. 7, t. 1, p. 91.

83 Laymann, Paulus S. I., *Theologia Moralis*, l. 1, tract. 2, c. 4, n. 6, Venetiis 1700, t. 1, p. 17.

Más concisamente dice Castropalao:

> «Oblivio et inadvertentia invicibilis operantem excusat, vincibilis vero accusat» (84).

Están todos también plenamente de acuerdo sobre la división de la advertencia en perfecta e imperfecta, o sea, plena y semiplena, y en la repetida afirmación de la necesidad de la advertencia plena, para que haya pecado grave.

Y, aunque algunos de ellos reconocen, que es muy difícil determinar con precisión el concepto de advertencia plena y semiplena (85), en general continúan describiendo la semiplena de un modo tal, que está en perfecto acuerdo con el de los autores precedentes: la advertencia de los mediodormidos, semiebrios, distraídos con otras cosas o de tal modo preocupados o apasionados que no consideran sino levemente la malicia (86).

A propósito de la advertencia plena y semiplena, Bonacina observa que es cierto que en todo pecado hay una falta de consideración, pero esto indica solamente la ausencia de una "totalis consideratio malitiae et ipsius effectus" (87), es decir, que es compatible con la advertencia plena y explícita, necesaria para que haya pecado. Castropalao llama a la advertencia semiplena un *conocimiento confuso* y habla de una *confusión subjetiva* (88); y Baldelli observa que diversas descripciones dadas por los autores se reducen todas, en substancia, a indicar una advertencia insuficiente, para que haya deliberación perfecta, y por tanto no suficiente para el pecado mortal (89).

Sobre este punto no hay ninguna discrepancia, a pesar de cierta diversidad en el modo de expresarse.

Castropalao quiere buscar también las señales concretas de la advertencia imperfecta, pero confiesa no haber encontrado más que conjeturas no del todo convincentes (90) que son: edad inmadura, incertidumbre de si estaba enteramente despierto y libre de embriaguez (91).

---

84 Castropalao, Ferdinandus, de, S. I., *Opus Morale de Virtutibus et Vitiis contrariis*, P. 1, tract. 2, disp. 1, punct. 15, n. 4, Venetiis 1690, p. 45.

85 Tanner, Adam, S. I., *Theologia scholastica*, disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 98, Ingolstadii 1626, t. 2, col. 715; Castropalao, F. de, *Opus Morale de Virtutibus...*, P. 1, tract. 2, disp. 2, punct. 6, n. 4, p. 53.

86 Bonacina, M., *Opera de Morali...*, disp. 2, q. 2, punct. 3, n. 2, t. 2, p. 102; Laymann, P., *Theologia Moralis*, l. 1, tract. 3, c. 5, n. 12, t. 1, p. 29; Baldelli, N., *Disputationes ex Morali...*, l. 1, disp. 8, n. 6, t. 1, p. 22; Tapia, P., *Catena Moralis...*, l. 3, q. 7, a. 4, n. 5, t. 1, p. 295.

87 Bonacina, M., *Opera de Morali...*, disp. 2, q. 2, punct. 3, n. 4, t. 2, p. 102.

88 Castropalao, F. de, *Opus Morale de Virtutibus...*, P. 1, tract. 2 disp. 2, punct. 6, n. 4, p. 53.

89 Baldelli, N., *Disputationes ex Morali...*, l. 1, disp. 8, n. 6, t. 1, p. 22.

90 «Nulla esse quae semiplenam deliberationem a plena distinguant ita certo ut nulla relinquatur dubitatio; cum enim haec in animo insint, solus Deus ea perfecte distinguere potest». Castropalao, F. de, *Opus Morale de Virtutibus...*, P. 1, tract. 2, disp. 2, punct. 6, n. 5, p. 53.

91 *Op. cit.* ibid.

Los motivos, finalmente, de la necesidad de la advertencia plena, son los ya conocidos: imposibilidad de tener un acto plenamente deliberado y libre con sólo advertencia imperfecta (92); gravedad de las consecuencias del pecado mortal, en las que no se puede incurrir sin un acto plenamente deliberado; e incompatibilidad de la doctrina contraria con la bondad y misericordia divina (93).

Alguna atención merecen las formas ligeramente nuevas y personales con que este argumento es presentado por algunos autores. Tanner sostiene que una cosa es voluntaria en cuanto que es conocida, por lo cual, si la malicia de una complacencia es conocida imperfectamente, no puede ser perfectamente voluntaria y por lo tanto tampoco puede ser un pecado perfecto, es decir, mortal. Baldelli afirma que un mandamiento puede obligar a un hombre bajo pena de pecado mortal, es decir, bajo pena de privación de la gracia y de la gloria, solamente en cuanto obra con deliberación y libertad perfecta. Y Tapia, argumentando de los atributos de Dios, recurre también a la sabiduría (94).

A la luz de la doctrina de la advertencia perfecta, se comprende la respuesta de Tanner a la pregunta de si un pecado venial puede llegar a mortal o viceversa. Según Tanner, puede suceder que un acto considerado en su unidad física, de venial se haga mortal o viceversa, con el solo variar de la deliberación. Pero esto no puede suceder, si se considera al acto en su unidad moral. Cuando se ejecuta materialmente una acción, puede existir inicialmente una deliberación sólo semiplena, la cual luego se hace perfecta, o viceversa, porque, por ejemplo, el ejecutor estaba completamente despierto y luego ha comenzado a dormitar (95).

Menos unánimes son las opiniones de los autores en cuanto a la advertencia interpretativa. Bonacina, Laymann, Tanner, Silvio, Castropalao y Baldelli (96) admiten sin excepción y sin atenuantes la necesidad de la advertencia actual, mientras que Diana, aun siendo personalmente de la

---

92 *Op. cit.*, P. 1, tract. 2, disp. 2, punct. 6, n. 1, p. 53; BALDELLI, N., *Disputationes ex Morali...*, l. 1, disp. 8, n. 5. t. 1, p. 22; TAPIA, P. DE, *Catena Moralis...*, l. 3, q. 7, a. 4, n. 1, t. 1, p. 237.

93 BONACINA, M., *Opera de Morali...*, disp. 2, q. 2, punct. 3, n. 3, t. 2, p. 102; BALDELLI, N., *Disputationes ex Morali...*, l. 1, disp. 8, n. 5, t. 1, p. 22; TAPIA, P. DE, *Catena Moralis...*, l. 3, q. 7, a. 4, n. 1, t. 1, p. 237.

94 TANNER, A., *Theologia scholastica*, disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 109, t. 2, col. 718; BALDELLI, N., *Disputationes ex Morali...*, l. 1, disp. 8, n. 5, t. 1, p. 22; TAPIA, P. DE, *Catena Moralis...* l. 3, q. 7, a. 4, n. 1, t. 1, p. 237.

95 TANNER, A., *Theologia scholastica*, disp. 4, q. 5, dub. 3, n. 57, t. 2, col. 701.

96 BONACINA, M., *Opera de Morali...*, disp. 2, q. 2, punct. 3, n. 3, t. 2, p. 102; IDEM, *De Matrimonii Sacramento*, q. 4, punct. 7, n. 6, p. 315; LAYMANN, P., *Theologia Moralis*, l. 1, tract. 2, c. 4, n. 6, t. 1, p. 17; tract. 3, c. 5, n. 13, t. 1, p. 29; TANNER, A., *Theologia scholastica*, disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 103, t. 2, col. 716; disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 105, t. 2, col. 717; SYLVIUS, F., *Commentarii in totam Primam Secundae Sancti Thomae Aquinatis*, q. 76, a. 3, concl. 3, Venetiis 1726, t. 2, p. 285; q. 76 ,a. 3, quaer. 3, concl. 2, t. 2, p. 289; CASTROPALAO, F., *Opus Morale de Virtutibus...*, P. 1, tract. 2, disp. 1, punct. 15, n. 5, p. 45; BALDELLI, N., *Disputationes ex Morali...*, l. 1, disp. 26, n. 13, t. 1, p. 97.

misma opinión, reconoce la probabilidad extrínseca de la sentencia contraria (97), y Tapia, contradiciéndose, sostiene las dos sentencias (98).

Los autores no se detienen demasiado en probar la necesidad de la advertencia actual; la base de su argumento es que sin ella es imposible la deliberación, y la omisión de ella es involuntaria (99); más aún: sin advertencia actual no hay libertad (100). Estas afirmaciones se encuentran sobre todo, cuando responden a la dificultad, presentada bajo diversas formas, de que deber saber es lo mismo de hecho que saber, o de que sólo excusa la *ignorantia facti*. Escuchemos, por ejemplo, a Castropalao, que propone antes una dificultad proveniente del concepto de precepto. Transcribamos sus palabras, pero poniendo inmediatamente a continuación de cada dificultad, su correspondiente respuesta:

> «Praeceptum impleri non potest sine advertentia et cognitione illius. Ergo praeceptum obligans ad illius executionem obligat ad illius advertentiam. Ergo, si hanc omittis, peccas eodem peccato, ac si omitteres praeceptum».
>
> Resp. «Ad primum dico quamlibet legem obligare ad sui advertentiam et considerationem, postea quam tibi proposita est, non antea; proponitur tamen, cum dubitas vel scrupulum habes de illa».
>
> «Idem est (quoad peccatum) praeceptum scire ac illud debere scire... quando ergo scis praeceptum et non exequeris, peccas. Ergo etiam peccas, quando debes scire».
>
> Resp. «Ad secundum concedo idem esse quoad culpam scire praeceptum ac debere scire. At nego te debere actu scire, quousque dubites de tali obligatione».
>
> «Communiter doctores tradunt ignorantiam iuris vincibilem esse, secus vero ignorantiam facti, quod nulla ratione verum esse potest, nisi quia iura tenearis scire, secus vero facta. Ex quo oritur illud commune axioma: ignorantia facti excusat, secus ignorantia iuris».
>
> Resp. «Ad tertium respondeo regulariter ignorantiam facti, non iuris excusare... At si daremus (ut bene dari potest) ignorantiam iuris invincibilem, eodem modo excusat a peccato, ac excusat ignorantia invincibilis facti (101).

---

97 DIANA, ANTONIUS, *Resolutiones Morales*. Ed. ALCOLEA, MARTINUS DE, tract. 7, resol. 11, § 2, Venetiis 1698, t. 1, p. 253. Los textos de este autor se citan conforme a la edición reordenada de sus obras, efectuada por Martín de Alcolea, señalando, empero, simplemente el nombre del autor con las indicaciones ordinarias.

98 Cf. TAPIA, P. DE, *Catena Moralis...*, l. 3, q. 7, a. 4, n. 3, t. 1, pp. 237 s.; q 9, a. 11, n. 2, t. 1, p. 254; q. 9, a. 11, n. 5, t. 1, p. 254.

99 Véase, por ejemplo, CASTROPALAO, F. DE, *Opus Morale de Virtutibus...*, P. 1, tract. 2, disp. 1, punct. 15, n. 5, p. 45; BALDELLI, N., *Disputationes ex Morali...*, l. 1, disp. 26, n. 13, t. 1, p. 97; TAPIA, P. DE, *Catena Moralis...*, l. 3, q. 9, a. 11, n. 5, t. 1, p. 254.

100 DIANA, A., *Resolutiones Morales*, tract. 1, resol. 38, § 12, t. 6, p. 25.

101 CASTROPALAO, F. DE, *Opus Morale de Virtutibus...*, P. 1, tract. 2, disp. 1, punct. 15, n. 5, p. 45.

Concretamente es la misma respuesta dada ya por Suárez: sin advertencia actual no hay ni posibilidad próxima ni deber de advertir (102).

Del contenido y de las expresiones usadas aparece evidentemente que la *posibilidad de advertir*, de la que se habla, y que constituye un elemento de la advertencia interpretativa, es todavía, como en el período precedente, una potencia sólo física. Los autores niegan, por tanto, que baste la facultad de advertir con el deber correspondiente, si falta el elemento actual, capaz de llevar la facultad a la potencia próxima y moral de advertir *esta* malicia de *este* acto u objeto.

Contra esta doctrina hay una célebre dificultad, propuesta también por Tapia, cuando expone la sentencia contraria a la necesidad de la advertencia actual:

> «Si requireretur advertentia expressa, seu explicita et directa, nunquam daretur peccatum mortale cum aliqua ignorantia aut inadvertentia; quoniam, data inadvertentia, semper excusaretur homo a peccato mortali. Hoc autem est contra omnes Theologos et Iurisperitos, immo contra ipsa iura et Sacram Scripturam, quae saepe supponunt ignorantiam et inadvertentiam peccaminosam mortaliter. Christus enim postulans pro crucifixoribus ait «Pater, ignosce illis, quia nesciut quid faciunt». Et Paulus se putat dignum remissione, quia ignoranter fecit» (103).

A tal dificultad había ya dado respuesta Castropalao, haciendo notar que la ignorancia no sólo no se opone, sino que requiere cierto conocimiento confuso y dudoso:

> «consistit enim malitia ipsius ignorantiae in eo quod nolueris illam dubitationem et cognitionem confusam... examinare» (104).

El argumento del pecado de ignorancia será, con todo, utilizado y examinado preferentemente más adelante.

A propósito de la actualidad de la advertencia queda todavía por anotar lo que dice Tanner sobre la advertencia virtual. El, a diferencia de otros que, como Diana (105), las confunden, distingue claramente entre advertencia virtual e interpretativa. La virtual existe, cuando ha precedido una advertencia *actu*, la cual luego perdura *virtute* (106). Ahora bien, según Tanner, para el pecado no es necesario que haya siempre advertencia actual: basta que la advertencia, "cum semel actu praecesserit, virtute pos-

---

102 Cf. Bonacina, *M., Opera de Morali...*, disp. 2, q. 2, punct. 3, n. 12, t. 2, p. 102; Sylvius, F., *Commentarii in... 1-2...*, q. 76, a. 3, quaer. 3, concl. 2, t. 2, p. 289; Baldelli, N., *Disputationes ex Morali...*, l. 1, disp. 26, n. 14, t. 1, p. 97; Diana, A., *Resolutiones Morales*, tract. 7, resol. 11, § 3, t. 1, p. 253.

103 Tapia, P. de, *Catena Moralis...*, l. 3, q. 7, a. 4, n. 3, t. 1, p. 238.

104 Castropalao, F. de, *Opus Morale de Virtutibus...*, P. 1, tract. 2, disp. 1, punct. 15, n. 5, p. 45.

105 Diana, A., *Resolutiones Morales*, tract. 1, resol. 38, § 12, t. 6, p. 25.

106 Tanner, A., *Theologia Scholastica*, disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 100, t. 2, col. 715; disp. 4. q. 5, dub. 5, n. 106, t. 2, col. 717.

tea perseveret" (107). Esto se verifica, según la opinión común, en cuanto que no se requiere que la advertencia actual perdure durante todo el tiempo empleado en la ejecución del pecado; y según Santo Tomás y otros, pasaría lo mismo "quoad inchoationem peccati externi, en cuanto que, según estos autores, al menos el pecado de omisión, supuesta la deliberación actual en el pasado, se comete también, cuando uno está fuera de sí (108).

El caso más frecuente de esta advertencia virtual se verifica en el pecado *in causa*, cuando dicha causa fué puesta, previendo el efecto malo que se había de seguir (109).

Una leve alusión a la misma doctrina encontramos en Laymann, según el cual, para que un acto malo y prohibido se impute como pecado "necesse est ut operans actu advertat *vel adverterit* ad eius malitiam vel ad periculum malitiae" (110).

Los otros autores tampoco se oponen a este modo de pensar, aunque sus referencias a la necesidad de la advertencia actual son a veces muy breves (111).

Tratando finalmente del objeto de la advertencia, encontramos que todos los autores defienden la necesidad de la advertencia de la malicia, pero en cambio disputan todavía sobre la necesidad de la advertencia de la gravedad.

De un modo general y seguro, sólo Tanner sostiene la necesidad de advertir también la gravedad de la malicia, por la razón de que tal gravedad ha de ser voluntaria (112). Bonacina y Castropalao tienen por más probable que no es necesaria tal advertencia (113).

El primero de ellos se basa en tres argumentos:

1) Quien obra con advertencia de una malicia indistinta, es decir sin discernir lo grave y lo leve, parece tener el ánimo dispuesto a cometer el pecado, aunque conozca su gravedad. Y tal afecto al pecado grave es ciertamente mortal.

---

107 *Op. cit.*, ibid.

108 *Op. cit.*, ibid; disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 107, t. 2, col. 718. Con esta doctrina Tanner como antes Zumel, piensa que se pueden conciliar algunos textos de Santo Tomás aparentemente contradictorios. Cf. ZUMEL, F., *Commentaria in* 1-2..., q. 74, a. 8, disp. 1, t. 1, p. 316.

109 TANNER, A., op. cit., disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 106, t. 2, col. 717s.

110 LAYMANN, P., *Theologia Moralis*, l. 1, tract. 2, c. 4, n. 6, t. 1, p. 17. El subrayado es nuestro.

111 Baldelli, por ejemplo, escribe: «Ad malitiam actualem operis, quod fit contra illam [conscientiam] non est satis si huiusmodi dictamen conscientiae sit prius habitum et non retractatum; sed requiritur ut actu habeatur, quando fit operatio», y da como razón que «malitia ad hoc ut sit voluntaria debet esse tunc actu cognita, quando fit operatio». BALDELLI, *N., Disputationes ex Morali...*, l. 4, disp. 5, n. 7, t. 1, p. 380. Pero el mismo Baldelli coincide con los demás en la doctrina del pecado *in causa*, por lo cual en realidad no disiente de Tanner. Véase, por ejemplo, BALDELLI, N., *op. cit.*, l. 1, disp. 25, n. 7, t. 1, p. 91.

112 TANNER, A., *Theologia scholastica*, disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 110, t. 2, col. 719.

113 BONACINA, M., *Opera de Morali...*, disp. 2, q. 4, punct. 6, n. 22, t. 2, p. 124; CASTROPALAO, F. DE, *Opus Morale de Virtutibus...*, P. 1, tract. 1, disp. 1, punct. 3, n. 6, p. 2.

2) el que sabe que una cosa es mala debe pensar, ponderar y examinar si es mortal o venialmente mala. De otro modo se expone al peligro de pecar mortalmente. Y esto es ya un pecado grave;

3) Este caso se puede comparar con el de uno que tiene el propósito de pecar sin determinar la materia; así como éste peca gravemente, también aquél que aprehende alguna cosa confusamente como pecado (114).

Castropalao, en cambio, argumenta fundándose en que la voluntad, en el caso considerado, en cuanto de ella depende, abraza la culpa grave, estando indiferente al pecado mortal o venial. Tal indeterminación incluye también *de facto*, una malicia grave (115).

Para Baldelli y Diana la sentencia, que no considera la gravedad como objeto necesario de la advertencia, es sólo probable (116). Ambos aducen en favor de la opinión benigna, a saber, la que excusa de pecado grave, si no se advierte la gravedad de la malicia, el argumento de que la malicia "generice et praecise accepta" está dentro de límites del pecado venial (117); a favor de la opinión rígida, Diana argumenta así:

> «cum amplecteris obiectum venialiter malum dubitans an sit mortale, peccas mortaliter secundum omnium sententiam, quia te exponis periculo mortale committendi. Sed quando tibi repraesentatur obiectum malum, prohibitum, neque distinguens an sit mortale vel veniale illud amplecteris, iam quantum est ex tua voluntate periculo committendi mortale te exponis; ergo» (118).

Laymann sostiene que ordinariamente se debe advertir la gravedad; pero cuando el objeto es, de hecho, gravemente ilícito, se comete culpa grave, aunque el entendimiento haya considerado el acto como pecaminoso sólo "simpliciter et indistincte". En otras palabras, Laymann admite que a veces la malicia grave no es objeto necesario de la advertencia: bastaría advertir como pecado, así, en general, aquello que es objetivamente pecado mortal (119).

Tapia, finalmente, no trata la cuestión de una manera expresa, sino que considera solamente el caso de quien tiene dudas sobre la gravedad, y prescinde de ellas (120).

En líneas generales, podemos decir que el tercer período es una confirmación de la necesidad de una advertencia plena y actual. Asimismo sigue la discusión acerca de la necesidad de advertir a la gravedad de la malicia. Finalmente, en este período se hace una crítica de la suficiencia

---

114 Bonacina, M., *op. cit.*, ibid.
115 Castropalao, F. de, *op. cit.*, ibid.
116 Baldelli, N., *Disputationes ex Morali...*, l. 4, disp. 5, n. 6, t. 1, p. 380; Diana, A., *Resolutiones Morales...*, tract. 3, resol. 6, t. 8, p. 26.
117 Baldelli, N., *op. cit.*, ibid.; Diana, A., *op cit.*, tract. 7, resol. 5, t. 1, p. 251.
118 Diana, A., *op. cit.*, tract. 3, resol. 6, t. 8, p. 26.
119 Laymann, P., *Theologia Moralis*, l. 1, tract. 2, c. 4, n. 7, t. 1, p. 17
120 Tapia, P. de, *Catena Moralis...*, l. 3, q. 17, a. 4, n. 3, t. 1, p. 294.

de la advertencia interpretativa y se esclarece la doctrina, en cuanto que se determinan mejor la medida y el tiempo de la advertencia actual.

Ha desaparecido casi del todo la cuestión del propósito, que Cayetano pretendía deber darse junto con la inadvertencia: sólo lo conserva Tapia (121) y lo critica Laymann (122). En general, es el período en el cual, en el campo de nuestro estudio, se siente menos el influjo de Cayetano.

4. Cuarto Período: Desde D'Elbecque hasta los Salmanticenses. Nuevos debates y tentativas de conciliación.

La discusión de nuestro argumento, en el cuarto período, continúa tomando proporciones amplias y al mismo tiempo se desarrolla de una manera nueva, con un tono y argumentos que no se encontraban hasta ahora. Se empieza a bajar a la verdadera polémica, facciosa y poco serena, con acusaciones graves contra los adversarios. El centro de la discusión es la advertencia actual de la malicia del acto.

Continuamos, según el esquema seguido hasta ahora, investigando la línea del pensamiento de los autores.

Se insiste todavía expresamente sobre la absoluta necesidad de la advertencia, para que pueda haber pecado, y los Salmanticenses dan de nuevo el argumento de que la voluntad, siendo ciega, exige necesariamente ser iluminada por el entendimiento, y esto lo hace la advertencia (123). De aquí se sigue que

> «nequit ignorantia iuris aut malitia alicuius obiecti imputari quin intellectui obiciatur, cum nihil volitum quin praecognitum» (124).

Se repite también que solamente la inadvertencia invencible e inculpable excusa del pecado (125); más aún, precisamente por esto se dan pecados de inadvertencia, descritos por La Croix, como sigue:

> «Peccata inadvertentiae dicuntur, quando neglecta est advertentia debita, sive quando cognoscebatur periculum peccandi et obligatio magis advertendi, et tamen haec advertentia maior est neglecta, qualis cognitio et negligentia saepe adest, licet homo postea non recordetur eam adfuisse» (126).

---

121 *Op. cit.*, ibid.; l. 3, q. 9, a. 11, n. 3, t. 1, p. 254.

122 LAYMANN P., *Theologia Moralis*, l. 1, tract. 2, c. 4, n. 8, t. 1, p. 17.

123 *Collegii Salmanticensis Fratrum Discalceatorum Beatae Mariae de Monte Carmelo* [SALMANTICENSIUM] *Cursus Theologiae Moralis*, tract. 20, c. 13, punct. 1, n. 1, Venetiis 1734, t. 5, p. 49.

124 *Op. cit.*, tract. 20, c. 14, punct. 2, n. 9, t. 5, p. 62.

125 Cf. D'ELBECQUE, NORBERTUS, O. P., *Dissertatio theologica de advertentia requisita ad peccandum formaliter*, a. 6, concl. 2, § 9, n. 2, Leodii 1695, p. 294; a. 7, § 3, n. 2, p. 319; WIGANDT, MARTINUS, O. P., *Tribunal Confessariorum et Ordinandorum*, tract. 4, exam. 2, n. 50, Pisauri 1760, p. 51.

126 LA CROIX, CLAUDIUS, S. I., *Theologia Moralis*, l. 5, c. 2, dub. 2, n. 224, Ravennae 1761, t. 2, p. 157.

Se encuentra también en este período perfecto acuerdo de los autores acerca de la necesidad de la advertencia plena.

Pero hay que notar el sentido que da Wigandt a la expresión *advertentia plena*. Dice que existe advertencia plena "quando homo advertit non solum ad operationem quoad entitatem naturalem eius, v. g., ad esum carnium, sed etiam ad eius prohibitionem et malitiam aut periculum transgressionis legis" (127). Con esto, el autor parece querer deducir del objeto la división de la advertencia en plena y semiplena; pero después opone a ella la advertencia semi-plena descrita como deficiente por causa *del modo*, por lo cual concuerda con los demás autores en este punto (128).

De hecho todos explican la imperfección de la advertencia, recurriendo a alguna circunstancia que impide la plenitud del acto. Tales son: el estado de medio dormido o de semiebrio, y, según Sporer y Wigandt, la vehemencia de la pasión. Sporer añade también la distracción y la turbación por causa de pensamientos diversos, y La Croix la poca edad (129).

Este último moralista, junto con Sporer, indica también las señales concretas de la imperfección de la advertencia. Tales son según las palabras de Sporer:

> «I. Si tenuiter et quasi semidormiens apprehendisti aliquid esse malum.—II. Si vere semidormiens vel semiebrius fuisti.—III. Si vehementissima passione, distractione, apprehensione turbatus fuisti.—IV. Si post factum, rem melius considerans, iudices te omnino non fuisse facturum, si ita apprehendisses vel cognovisses, si plene vigilans, si sobrius, si mente pacata fuisses» (130).

La Croix concuerda más o menos con Sporer. Recuerda como conjeturas de las cuales un escrupuloso puede con más seguridad concluir que no tuvo una advertencia plena: la firmeza y constancia en el propósito de no pecar nunca; el espantarse de ello y el alejar enseguida el pensamiento, cuando se advierte más plenamente; el darse cuenta después del hecho que se conoce ahora la malicia que antes no se conocía del mismo modo; el no saber si el hecho tuvo lugar cuando se estaba despierto, o mientras se dormitaba, o se estaba aún ebrio (131).

---

127 WIGANDT, *M., Tribunal Confessariorum...*, tract. 4, exam. 2, n. 50, p. 51.

128 Wigandt parece poco lógico en esta distinción que hace de la advertencia, pues, si la advertencia plena es definida como aquélla que tiene por objeto el acto y su malicia moral, la advertencia semiplena debería ser aquélla que tiene un objeto diverso, por ejemplo, el acto en su entidad física. Sin embargo, el autor para definirla recurre al modo de la advertencia, a lo cual no había aludido siquiera a propósito de la advertencia plena.

129 SPORER, PATRICIUS, O. F. M., *Theologia Moralis super Decalogum*, tract. 1, c. 5, ass. 3, § 3, n. 12, Venetiis 1726, t. 1, p. 65; WIGANDT, M., *Tribunal Confessariorum...*, tract. 4, exam. 2, n. 50, p. 51; LA CROIX, C., *Theologia Moralis*, l. 5, c. 2, dub. 2, q. 37, n. 221, t. 2, p. 157.

130 SPORER, P., *Theologia Moralis...*, tract. 1, c. 5, ass. 3, § 3, n. 12, t. 1, p. 66.

131 LA CROIX, C., *Theologia Moralis*, l. 1, c. 3, n. 547, t. 1, p. 122.

Para probar la necesidad de la advertencia plena, se recurre de nuevo a los argumentos ya conocidos, con alguna variante de importancia secundaria en la presentación.

Ante todo, considerados los efectos y el grave castigo del pecado mortal, se concluye que no puede ser tal sino un acto moral perfecto y perfectamente libre, y por lo tanto, con plena advertencia (132).

En cuanto a las variantes y novedades, Sporer nota que:

> «spectata humana fragilitate, a recta ratione et bonitate divina omnino alienum est, hominem velle aeternis poenis adducere, qui sine plena deliberatione et consensu aliquid peccaminosum fecit» (133).

Es el argumento deducido de las perfecciones divinas, pero completado con el recurso a la recta razón.

Wigandt considera la mayor gravedad de los efectos del pecado mortal comparados con los del venial, y concluye que para el pecado mortal se requiere mayor deliberación que para el venial y, por tanto, una deliberación perfecta (134).

La Croix presenta dos argumentaciones, de las cuales la primera es una nueva aplicación del principio: "Nihil volitum quin praecognitum", entendido en el sentido de "aliquid est tam volitum quantum est cognitum". La gravedad de la malicia objetiva, dice,

> «si non sit plene cognita, etiam non est plene volita, cum volitio sequatur modum cognitionis, ergo nec poterit in actum refundere malitiam formalem gravem» (135).

La segunda argumentación considera, sobre todo, los negocios y contratos humanos de mucha importancia, en los cuales se exige plena advertencia a las obligaciones y cargas que de ellos se siguen, tanto que si aquélla no se diese, no se considerarían asumidas. De donde el argumento concluye a fortiori:

> «multo magis in negotio salutis, ubi agitur de perdenda vel retinenda Dei amicitia, de incurrendis vel declinandis poenis aeternis, requiretur plena advertentia» (136).

Los Salmanticenses finalmente confirman el argumento común, haciendo notar que, a causa del pecado grave, condena Dios a todo el hombre

132 Sporer, P., *Theologia Moralis...*, tract. 1, c. 5, ass. 3, § 3, n. 12, t. 1, p. 65; Wigandt, M., *Tribunal Confessariorum...*, tract. 4, exam. 2, n. 50, p. 51; *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologiae Moralis*, tract. 20, c. 11, punct. 1, n. 5, t. 5, p. 35.

133 Sporer, P., *Theologia Moralis...*, tract. 1, c. 5, ass. 3, § 3, n. 12, t. 1, p. 65.

134 Wigandt, M., *Tribunal Confessariorum...*, tract. 4, exam. 2, n. 50, p. 51.

135 La Croix, C., *Theologia Moralis,* l. 5, c. 2, dub. 2, q. 37, n. 216, t. 2, p. 157. Poco después, el autor refiere esta observación de Oviedo: Ya que ni siquiera Dios puede impedir que una falta notable de advertencia disminuya notablemente la libertad y consiguientemente la malicia, es necesario decir que tampoco Dios puede hacer que la transgresión de un mandamiento, cometida con advertencia plena, sea pecado mortal.

136 *Op. cit.*, ibid.

y que, por tanto, se requiere que peque todo el hombre, lo que no puede decirse, si se da sólo deliberación semiplena, porque faltaría la parte más noble, es decir, la facultad raciocinante y deliberante (137).

Pasemos ahora a la actualidad de la advertencia, cuya discusión se presenta de un modo nuevo y más agitado y violento, que en los períodos precedentes. En este período encontramos las sentencias más opuestas y una tentativa notable de conciliación. Como Sporer y Wigandt no tienen prácticamente nada sobre el tema, podemos exponer las tres posiciones, a que aludimos, tal y como se presentan en D'Elbecque, La Croix y los Salmanticenses.

El dominico D'Elbecque se presenta como enemigo implacable de la necesidad de la advertencia actual, y a combatirla consagra un libro entero: *Dissertatio theologica de advertentia requisita ad peccandum formaliter*. Su posición está claramente expresada en estas dos conclusiones:

> «*Conclusio prima.* Ad peccandum formaliter et theologice non requiritur advertentia actualis ad peccati malitiam» (138).
>
> «*Conclusio secunda.* Ad peccandum formaliter et theologice non requiritur advertentia virtualis ad malitiam peccati,... Adeoque peccari potest peccato vero, formali et theologico, etiamsi scrupulus nullus, nullum dubium et cogitatio nulla occurrat de peccati malitia (139).

La advertencia interpretativa o virtual, que es excluída aquí, debe ser entendida en un sentido particular, o sea, es la advertencia que se tendría si "dum peccatur, scrupulus aliquis vel dubium aut cogitatio saltem occurrat seu suboriatur de malitia actionis" (140). Unificando estas dos conclusiones, con la terminología usada hasta ahora, puede decirse que D'Elbecque niega la necesidad de cualquier advertencia actual, aunque no sea sino una simple duda o escrúpulo.

Entre los argumentos principales que aduce, ocupa el primer puesto el que se deduce de los pecados de ignorancia: en muchos pasajes de la Escritura, especialmente en el capítulo 23, versículo 34 de San Lucas, "Pater, dimitte illis; non enim sciunt quid faciunt", y en el capítulo 4, versículo 4, de la primera epístola a los Corintios, "nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum", se habla de pecados de ignorancia: por tanto, para pecar no es necesaria la advertencia actual, que suprimiría el pecado de ignorancia (141).

El argumento es confirmado, cuando el autor pasa a las pruebas de razón. Precisamente la primera es como sigue: "Dantur peccata ignorantiae; ergo peccari potest sine ulla peccati cognitione, sive sine ulla ad pec-

137 *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologiae Moralis*, tract. 20, c. 11, punct. 1, n. 5, t. 5, p. 35.
138 D'Elbecque, N., *Dissertatio theologica de advertentia...*, a. 6, n. 2, p. 245.
139 *Op. cit.*, a. 6, n. 4, p. 246.
140 *Op. cit.*, a. 1, n. 2, p. 6.
141 *Op. cit.*, a. 6, concl. 2, § 1., n. 1, p. 249.

cati malitiam advertentia" (142). Después de decir que el antecedente de este entimema es de fe, D'Elbecque explica así el consecuente:

> «...si ad peccandum formaliter requiratur malitiae notitia, sive scientia, ergo solum peccat qui novit et qui scit. Ergo non peccat qui non novit et qui non scit, ergo non peccat qui ignorat, ergo nemo peccat ignorans. Ergo non dantur peccata ignorantiae, sed scientiae tantum» (143).

Como si esto no bastase, el autor vuelve una tercera vez sobre los pecados de ignorancia con un argumento que es llamado *palmario* y casi *matemático*: ignorancia y ciencia se excluyen mutuamente; por tanto, si para el pecado se requiere ciencia, no se peca nunca verdaderamente por ignorancia, y jamás llegarán los adversarios a mostrar que admiten verdaderos pecados de ignorancia (144).

Una nueva prueba se deduce de que la advertencia actual y virtual, en el sentido explicado, no es necesaria para que el acto sea voluntario. Así, según D'Elbecque, se destruye el argumento principal de los adversarios.

La prueba se basa en la autoridad de Santo Tomás, según el cual, la ignorancia de aquello que es necesario hacer o evitar no causa *involuntario* (145) y en la doctrina común de los teólogos, que dicen que para pecar basta que haya voluntariedad *in causa* o indirecta e interpretativa, que puede existir también "quando nulla adest peccati notitia" (146).

El argumento que sigue, representa la mayor novedad en la historia de nuestro problema, y es que, admitida la sentencia contraria, se sigue lógica y necesariamente la opinión inaceptable del pecado filosófico (147). En efecto:

> «...'qui Deum ignorat' vel 'de Deo actu non cogitat' non advertit, immo nec advertere potest ad peccati malitiam saltem theologicam. Siquidem illa in hoc consistit quod actus peccaminosus sit contra Deum avertendo peccatorem ab ipso. Quomodo autem potest quis *advertere* actionem suam esse contra Deum et per illam se averti a Deo, *si Deum ignorat vel de Deo actu*

---

142 *Op. cit.*, a. 6, concl. 2, § 6, n. 1, p. 285.
143 *Op. cit.*, ibid.
144 *Op. cit.*, a. 6, concl. 2, § 6, n. 2, p. 285.
145 2 *Ethic.*, c. 1, l. 3.
146 D'Elbecque, N., *Dissertatio theologica de advertentia...*, a. 6, concl. 2, § 6, n. 3, p. 286.
147 En 1794, un año antes de la publicación de la obra de D'Elbecque, aparecía en París la obra del dominico Natal Alexander, *Theologia dogmatico-moralis secundum ordinem Catechismi Concilii Tridentini*. En el libro tercero, propone Natal Alexander esta regla: «Attentio animi ad actionis pravitatem non est necessaria, ut peccatum imputetur. Unde falsum est, nunquam peccari, nisi praevia peccati cognitione animus illustretur, eiusque vitandi desiderio exstimuletur». Después de otras observaciones, el autor habla del pecado filosófico, identificándolo con la sentencia de quien no admite su regla. También se encuentra ya allí, aunque no tan explícitamente, el argumento de D'Elbecque contra los defensores de la necesidad de la advertencia actual. Cf. Natal Alexander, O. P., *op. cit.*, l. 3, reg. 75, Venetiis 1772, t. 2, pp. 121 s.

non cogitat? Ergo, si ad peccandum theologice requiritur notitia malitiae, 'qui Deum ignorat, vel de Deo actu non cogitat, quantumvis grave peccatum committat, non peccat nisi forte philosophice'» (148).

Por último, como otra consecuencia inadmisible, y que según D'Elbecque se deduce lógicamente de la posición contraria a la suya, se hace notar que los más graves delitos no serían pecado formal, cuando se cometiesen sin advertencia actual a la malicia (149).

La sentencia de D'Elbecque es, por tanto, la oposición más decidida a la necesidad de advertencia actual a la malicia. Exige advertencia al acto en su realidad física (150). Por el contrario con respecto a la malicia basta, en su opinión, advertencia virtual e interpretativa, pero entendiendo estos términos, como lo hace el mismo D'Elbecque en su conclusión cuarta, en el sentido de "advertere posse seu debere" (151).

Con estas ideas el autor responde a las objeciones de los adversarios, reafirmando su posición.

A la cuestión fundamental, que sin advertencia no existe un primer pensamiento que haga posible la deliberación, y que constituya, en el caso en que no se atienda a él, la inadvertencia culpable, responde D'Elbecque que la falta de aquel primer pensamiento es culpable y que se podría tener aquel primer pensamiento : no es pues excusa del pecado. De hecho, quien está en aquella condición,

> «si divinae motioni non resisteret, si divinae illustrationi oculos non clauderet, si divinae monitioni aures non obturaret, profecto non infrequenter Deum moventem sentiret, illustrantem videret et monentem audiret» (152).

Si el que tome la expresión "advertencia virtual o interpretativa" unas veces en un sentido y otras en otro, hace más bien obscura la exposición de este autor, lo que más llama la atención en él es la estrechez de su punto de vista. Todo se concentra en combatir la necesidad de la advertencia actual a la malicia, y el autor no hace sino repetir lo mismo indefinidamente, sin extender su campo de visión a las diversas cuestiones, que tocan el argumento enunciado con el título general de "advertentia requisita ad peccandum formaliter", y sin discutir con serenidad y con verdadero conocimiento de causa las opiniones de los adversarios. ¿Dónde trata la doctrina de ellos sobre los pecados *in causa*?... Todos admiten pecados de ignorancia : ¿por qué entonces esta actitud cerrada e intransigente, como si ni siquiera los conociesen?... Si la doctrina de ellos sobre este punto es deficiente, ¿dónde está el defecto?...

---

148 D'Elbecque, N., *Dissertatio theologica de advertentia*..., a. 6, concl. 2, § 7, n. 1, p. 287.
149 *Op. cit.*, a. 6, concl. 2, § 7, n. 2, p. 288.
150 *Op. cit.*, a. 6, concl. 2, § 9, p. 294. Cf. *Op. cit.*, a. 1, n. 4, pp. 9s.
151 *Op. cit.*, a. 6, concl. 2, § 10, p. 295.
152 *Op. cit.*, a. 7, § 3, n. 4, pp. 320 s.

Pero pasemos al representante de la otra sentencia, el jesuíta La Croix, que sostiene la necesidad de la advertencia actual, sin expresar, sin embargo, este apelativo.

Su primer argumento es que "nihil est volitum nisi praecognitum", por lo cual el entendimiento debe conocer previamente la malicia, que la voluntad abraza. El segundo: no se comete pecado, si no se está en condiciones de poderlo evitar, y por cierto, precisamente como pecado. Pero evitar algo porque es malo, presupone el conocimiento de ello como malo. El tercer argumento muestra la grave y lógica incongruencia en que viene a dar la sentencia opuesta. La ausencia completa de conocimiento de la ley y de la malicia objetiva hace invencible la ignorancia y esta ignorancia, según la opinión común, escusa de pecado. Ahora bien, supuesto que se pecase aun sin aquel conocimiento, se caería en el absurdo de una ignorancia invencible y a la vez vencible y culpable, porque ésta no se distinguiría ya en nada de la primera (153).

Pasando al examen de las dificultades, La Croix da esta solución general a los textos escriturísticos y patrísticos:

> «In adductis locis sermo est de errore vel ignorantia vincibili, item de conscientia vincibiliter erronea, quae a peccato non excusant, sed praerequirunt vel adiunctam habent aliquam cognitionem legis vel malitiae» (154).

Sobre los textos tomistas "Illud quod agitur contra legem semper est malum nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam" (155) y "Ad hoc ut dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum" (156),La-Croix distingue lo "malum materialiter", que se da siempre en aquello que es contra la ley y en aquello que de su naturaleza es malo, del "malum formale" que no se da en ninguno de los dos casos, si existe conciencia invenciblemente errónea y no se conoce (157).

En cuanto al pecador que estaría tanto más excusado cuanto más corrompido y cegado y vencido por las pasiones, ya que advierte menos, nuestro autor dice que en tales condiciones no se peca menos "simpliciter", sino sólo "secundum quid aut illa speciali malitia quam habet obiectum secundum se" (158). En efecto, además del desprecio que acompaña y agrava las acciones de tales pecadores, está el hecho de que su inadvertencia es vencible. Los obcecados, resistiendo a las inspiraciones, son todavía menos excusables. Sin embargo, en cuanto la inadvertencia disminuye la libertad, disminuye también *secundum quid* la culpa y, si en algún caso, la inadvertencia fuese absoluta, el acto no tendría una malicia especial fuera de la

---

153 La Croix, C., *Theologia Moralis,* l. 5, c. 1, dub. 1, q. 5, n. 16, t. 2, p. 133.

154 *Op. cit.,* l. 5, c. 1, dub. 1, q. 5, n. 17, p. 134. Una solución semejante a una dificultad análoga se encuentra en el l. 1, c. 4, dub. 1, q. 124, obi. 6, n. 744, t. 1, p. 139.

155 Thomas Aquinas (S), *Quodlib.* 8, a. 13.

156 1-2, q. 19, a. 6, ad. 1.

157 La Croix, C., *Theologia Moralis,* l. 5, c. 1, dub. 1, q. 5, n. 20, t. 2, p. 134.

158 *Op. cit.,* l. 5, c. 1, dub. 1, q. 5, n. 21, t. 2, p. 134.

negligencia y descuido de advertir, y sería imputable sólo *ratione causae* (159).

Sobre la actualidad de la advertencia sólo resta que consideremos la posición de los Salmanticenses.

A la cuestión de si se requiere advertencia actual, los autores han respondido de modos diversos; los Carmelitas de Salamanca piensan que las dos sentencias opuestas pueden conciliarse.

> «Nam vel loquimur de toto processu cognitionis ex quo homo incipit cogitare quousque sistat ultimo in obiecto peccaminoso; vel de illa cognitione obiecti in se ipso quae supponit alias cognitiones circa causas aut principia illius. Si ergo loquamur iuxta primum modum, necessario debet esse et praecedere saltem in principio illius processus advertentia expressa et formalis deliberatio malitiae obiecti, ut haec imputetur ad culpam, ob advertentiam interpretativam... Si autem loquamur secundo modo, tunc dari potest deliberatio, seu advertentia interpretativa sufficiens ad peccatum» (160).

Se pueden, por tanto, salvar tanto la negación como la afirmación de la suficiencia de la advertencia interpretativa.

Sin embargo, debe subrayarse muy fuertemente que la advertencia interpretativa, de que hablan los Salmanticenses, no es aquélla de que han hablado Vázquez y los otros autores ya examinados. Estos consideraban una advertencia basada en la sola posibilidad física de advertir; los Salmanticenses, por el contrario, tratan de una advertencia que voluntariamente se omite por negligencia propia, cuando existe posibilidad moral y próxima de advertir, después de haber precedido advertencia formal.

No obstante esta diversidad de acepción, que no es explicada ulteriormente por ellos, la aclaración de los Salmanticenses es evidentemente de gran valor.

Si consideramos su pensamiento personal, no hay duda que deben ser considerados claros defensores de la necesidad de advertencia actual. Según ellos, no se da ningún pecado, sin que haya precedido advertencia formal y actual. A veces, sin embargo, en el momento del acto malo hay sólo advertencia interpretativa, es decir, falta culpablemente la actual. En esta línea de pensamiento vale plenamente el dicho tantas veces repetido en las discusiones sobre nuestro tema, que se peca, si se advierte o se puede y debe advertir.

A favor de la necesidad de la advertencia actual, al menos en el comienzo del proceso cognoscitivo, invocan los Salmanticenses estos argumentos:

---

159 *Op. cit*,. ibid.

160 *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologiae Moralis,* tract. 20, c. 13, punct. 1, n. 7, t. 5, p. 50.

1) «Nequit ignorantia iuris aut malitia alicuius obiecti imputari, quin intellectui obiciatur, cum nihil volitum, quin praecognitum; sed quando de illis non praecedit aliqua cognitio aut scrupulus, non obiciuntur intellectui: ergo neque imputantur ad culpam».

2) «Quantumcumque aliquis faciat contra suam obligationem, si inculpate illam ignorat, non peccat; sed qui penitus ignorat obligationem, inculpate illam ignorat; ergo faciendo contra illam, non peccat».

3) «Nullus humano modo potest expellere et vincere ignorantiam legis aut malitiae obiecti, de quibus nulla occurrat advertentia aut scrupulus; sed ignorantia, quae humano modo vinci nequit, invincibilis est; ergo. *Probatur Maior.* Quia seclusa omni advertentia, caret omni principio homo, quo possit circa legem aut malitiam discurrere aut inquirere ad vincendam illarum ignorantiam» (161).

Con respecto a los argumentos contrarios, los Salmanticenses observan ante todo que la omisión de la consideración es pecaminosa, sólo si hay alguna advertencia expresa de la obligación de advertir, lo que constituye un principio que es válido también contra las dificultades aducidas de los textos escriturísticos sobre las culpas de ignorancia (162) y para la deducida del principio que saber y deber saber es lo mismo (163). Los herejes e infieles, que pecan "ex prava consuetudine" etc., son culpables porque han tenido una advertencia formal y expresa, cuando libremente aceptaron sus errores y contrajeron sus hábitos: por ello, cuando después recaen en los pecados, tienen una advertencia virtual proveniente de la actual que tuvieron (164). Y, una vez que ha habido advertencia actual al comienzo de la operación, basta para que todo el proceso operativo sea plenamente libre y para que todo el hombre deba ser considerado culpable (165).

En cuanto al objeto de la advertencia, encontramos en este período por primera vez un autor que abiertamente sostiene que para pecar basta advertir plenamente al acto sin su malicia. D'Elbecque en efecto escribe:

«Ad peccandum formaliter requiritur advertentia ad actum... quia alias et dormientes et fatui arguendi forent peccati formalis, dum quippiam agunt contra legem, quod nemo dixerit» (166).

«Sufficit ad peccandum formaliter, quod peccatum sit voluntarium voluntate facti, quamvis non sit voluntarium voluntate peccati» (167).

«Quamvis peccatum non sit cognitum sub ratione peccati, sufficit quod cognoscatur sub ratione actus, furti puta, homicidii, fornicationis, adulterii, etc., ut voluntas in illud etiam sub ratione peccati, indirecte saltem, ferri censeatur» (168).

---

161 *Op. cit.*, tract. 20, c. 14, punct. 2, n. 9, t. 5, p. 62.
162 *Op. cit.*, tract. 20, c. 13, punct. 1, n. 8, t. 5, p. 50.
163 *Op. cit.*, tract. 20, c. 14, punct. 2, n. 12, t. 5, p. 62.
164 *Op. cit.*, tract. 20, c. 13, punct. 1, n. 8, t. 5, p. 50.
165 *Op. cit.*, ibid.
166 D'Elbecque, N., *Dissertatio theologica de advertentia...*, a. 6, § 9, concl. 3, p. 294.
167 *Op. cit.*, a 7, § 3, n. 22, p. 339.
168 *Op. cit.*, a. 7, § 3, n. 23, p. 340.

No es necesario aducir otras citas, pues toda la obra de D'Elbecque pretende probar que no hay necesidad de advertencia a la malicia.

Todos los demás moralistas de este período están, por el contrario, de acuerdo en que el objeto absolutamente necesario de la advertencia, que se requiere para el pecado mortal, es la malicia moral (169).

De la cuestión de si también la gravedad de la malicia es objeto necesario se ocupan claramente en este período La Croix y los Salmanticenses (170), pero sostienen posiciones diversas.

La Croix defiende como más probable la sentencia que afirma que se debe advertir también a la gravedad, porque, cuando el conocimiento abstrae completamente de la malicia mortal o leve, y sólo se advierte que se hace algo malo *in genere*, al no conocerse sino la malicia abstracta, común al pecado mortal y al venial, no se está positivamente indiferente a la una o a la otra, sino sólo a la malicia que no excede el pecado venial (171).

Sobre el conocimiento de la gravedad de la malicia, dice el mismo autor que se tiene, cuando se advierte que aquella malicia tiene como efecto el odio y la enemistad de Dios o la pena eterna, y también "quando operans quasi horret et aprehendit ad eum modum quo solet alias materias graves quando se ad eas reflectit" (172).

Para los Salmanticenses, por el contrario, la gravedad de la malicia no es objeto necesario de la advertencia. Según ellos, cuando se obra contra la conciencia, que dicta que algo es pecado, sin especificar su gravedad o levedad, se peca mortalmente, porque se expone al peligro de pecar gravemente; porque "virtualiter et ex vi operandi" se abraza la malicia que puede haber en el objeto y que no es positivamente excluída por aquel conocimiento y, por tanto, también la mortal, y finalmente porque, no examinando la entidad de la malicia, no se hace cuanto se puede y se debe para evitar el mal, o sea, se obra sin prudencia, exponiéndose al peligro de pecado mortal y, en cuanto depende de las disposiciones de ánimo, se acepta la malicia mortal (173).

He aquí finalmente algunas consideraciones, que ayudan a precisar más exactamente el pensamiento de La Croix.

Con respecto al caso de un sacerdote, que cometería sacrilegio por un deseo de pecado grave contra la castidad, aunque no pensase expresamente en que es sacerdote, de lo que se pretendería deducir que la inadvertencia no excusa, observa que, aunque no haya pensamiento expreso, este sacerdote "sufficienter et quasi experimentaliter atque exercite" sabe quién y qué

---

169 Sporer, P., *Theologia Moralis...*, tract. 1, c. 5, ass. 3, § 3, n. 12, t. 1, p. 65; Wigandt, M., *Tribunal Confessariorum...*, tract. 4, exam. 2, n. 50, p. 51; La Croix, C., *Theologia Moralis*, l. 5, c. 1, dub. 1, q. 5, n. 16, t. 2, p. 133; *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologiae Moralis*, tract. 20, c. 13, punct. 1, n. 4, t. 5, p. 49.

170 Tal vez alude también a ello Sporer, P., *Theologia Moralis...*, tract. 1, c. 5, ass. 3, n. 12, t. 1, p. 65.

171 La Croix, C., *Theologia Moralis*, l. 1, tract. 1, c. 1, n. 3, t. 1, p. 79.

172 *Op. cit.*, l. 5, c. 2, dub. 2, n. 223, t. 2, p. 157.

173 *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologiae Moralis*, tract. 20, c. 4, punct. 2, n. 8, t. 5, p. 11.

cosa es "saltem obscure et implicite" y sabe que es él quien obra y, por tanto, no tiene una ignorancia invencible que pueda excusarlo (174).

Aquí, mientras se aplica el principio de que sólo la inadvertencia inculpable excusa de culpa, se encuentra también insinuado el otro principio de la suficiencia de la advertencia directa, más aún de la advertencia real, pero menos percibida y poco clara.

La suficiencia de la advertencia directa es afirmada expresamente en otro pasaje, siguiendo a Aversa:

> «Ad peccatum, etiam mortale, non requiritur reflexa advertentia, id est, non requiritur ut advertam me advertere, sed sufficit cognitio directa, qua reipsa cognoscam malitiam et postea eam velim» (175).

La Croix añade todavía, con Oviedo, que no es necesario el conocimiento de la malicia formal del acto, sino que basta el conocimiento de la malicia objetiva (176).

5. Quinto período: De Antoine a San Alfonso. Ultimas discusiones

En este último período tienen lugar los ataques más violentos e injustos a los mantenedores de la advertencia actual, que es todavía el centro de la discusión. Las otras cuestiones, aunque muy relacionadas con la materia, pasan a segundo plano. Pero es también el período, en que, con San Alfonso, se llega al fin de la discusión, pues el santo doctor le pone término con su autoridad.

Como en el período precedente, se trata de la materia dentro de la exposición sistemática de la Moral.

El primer punto del esquema que seguimos no ofrece nada de particular: la necesidad de la advertencia, para que haya pecado, es generalmente supuesta o apenas indicada. Collet insinúa la razón de tal necesidad con las palabras: "Sublata advertentia, tollitur voluntarium, quo sublato, tollitur peccatum" (177). San Alfonso presenta la advertencia como una de las fases del proceso de un pecado: después que un objeto se presenta a los sentidos, y excita el apetito sensitivo con su delectabilidad, "intellectus ad illud et ad suam malitiam advertit", y la voluntad consiente (178).

Concina y Maybaum subrayan que, si la advertencia es necesaria,

---

174 La Croix, C., *Theologia Moralis,* l. 5, c. 1, dub. 1, q. 5, n. 22, t. 2, p. 134.
175 *Op. cit.,* l. 5, c. 2, dub. 2, n. 223, t. 2, p. 157.
176 *Op. cit.,* ibid.
177 Collet, Petrus, C. M., *Praelectionum theologicarum Honorati Tournely Continuatio,* tract. *De Peccatis,* P. 1, c. 4, a. 1, Venetiis 1746, t. 2, p. 276.
178 Alphonsus M.ª de Ligorio (S), *Theologia Moralis,* l. 5, tract. *De Peccatis* c. 1, dub. 1, n. 3, t. 2, p. 706.

para que haya pecado, la inadvertencia no excusa, sino cuando es inculpable (179).

Es común a todos la acostumbrada distinción entre advertencia plena y semiplena. El concepto de plena y semiplena concuerda con el de los períodos precedentes.

Antoine define las dos advertencias de este modo: la perfecta o plena, "quae procedit ab homine sui compote et habente usum rationis expeditum"; la semiplena o imperfecta, "quae procedit ab homine non perfecte sui compote nec habente usum rationis expeditum" (180). Lo que impide el perfecto uso de la razón, y causa por consiguiente una advertencia imperfecta, es o el estado de semivigilia (181), o un imprevisto y vehemente ímpetu de la pasión, o la distracción (182). Concuerdan con él Collet, que habla de "somnus aliudve impedimentum" y de semidormidos o con la mente completamente distraída (183); Concina, que añade la semiembriaguez, y trata más bien de los signos de la imperfección de la advertencia (184); y San Alfonso que añade: "Potest intellectus ita rapi a delectabilitate obiecti oblati, ut nihil malitiae moralis in illo advertat" (185).

Para probar la necesidad de la advertencia plena, Antoine apela a la bondad, sabiduría y providencia: *convenienti gubernatione* de Dios, que no permiten que uno sea reo de perpetuo odio de Dios y de una pena eterna, por un acto realizado con advertencia imperfecta (186). Y Collet insiste en que, siendo el pecado mortal algo gravísimo, exige una consideración proporcionada,sobre todo, si se tiene en cuenta la paternidad de Dios (187); y prueba su afirmación:

> «Tenuitas materiae saepe impedit ne peccatum sit mortale, ut videre est in furto levi. Ergo idem perficere potest tenuitas advertentiae» (188).

En los otros moralistas de este período no se encuentra una prueba explícita de este punto.

En el acuerdo general sobre la advertencia plena es una excepción Franzoja. Este admite que la advertencia plena es necesaria para el pecado

---

179 CONCINA, DANIEL, O. P., *Ad Theologiam christianam dogmatico-moralem Apparatus*, l. 3, diss. 3, c. 10, § 1, n. 1, Neapoli 1777, t. 2, p. 258; MAYBAUM, CAROLUS, *De advertentia ad peccandum requisita*, § 5, Augustae Trevirorum 1781, p. 4.

180 ANTOINE, PAULUS GABRIEL, S. I., *Theologia Moralis Universa*, tract. *De Peccatis*, c. 2, q. 8, resp. 1, Venetiis 1741, p. 70.

181 *Op. cit.*, ibid.

182 *Op. cit.*, ibid.

183 COLLET, P., *Praelectionum theologicarum...*, tract. *De Peccatis* p. 1, c. 4, a. 1, t. 2, pp. 276-282.

184 CONCINA, D., *Theologia christiana dogmatico-moralis*, l. 4, diss. 1, c. 7, n. 4, Romae 1751, t. 10, p. 533.

185 ALPHONSUS M.ª DE LIGORIO (S), *Theologia Moralis*, l. 5, tract. *De Peccatis*, c. 1, dub. 1, n. 3, t. 2, p. 706.

186 ANTOINE, P. G., *Theologia Moralis...*, tract. *De Peccatis*, c. 2, q. 8, resp., 1. p. 70.

187 COLLET, P., *Praelectionum theologicarum...*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, p. 282.

188 *Op. cit.*, ibid.

mortal sólo en este sentido, "ut homo sit perfecte vigilans suique compos; itemque eo sensu, ut homo aut advertat aut possit advertere, non solum id quod agit, sed etiam malitiam actionis" (189). Solamente excusa de pecado grave a aquéllos, que no pueden o no deben advertir, como sucede a los semidormidos, a quien no es completamente *compos sui* y en casos de movimientos subitáneos (190). A los argumentos de La Croix, sobre la necesidad de la advertencia plena responde, inspirándose en su doctrina general, que no hace falta advertencia plena actual, sino que basta la virtual, y que aun en esta, si la ignorancia es culpable, no excusa del todo (191).

Con más amplitud discuten la actualidad de la advertencia a la malicia. Para mayor claridad podemos reducir el pensamiento de los moralistas del período a tres puntos.

El primero es la impugnación de la necesidad de advertencia actual.

En este sentido se pronuncian cuatro de los seis autores que consideramos: Antoine, Collet, Concina y Franzoja. Estos impugnaron la afirmación de que no hay pecado mortal sin advertencia actual, entendiendo esta proposición en el sentido de que debe haber siempre advertencia actual y expresa, en el momento en que se realiza el acto del pecado, como si quisieran excluir los pecados de ignorancia y en general la culpa *in causa*.

Contra la sentencia contraria, Concina y Franzoja lanzaron decididamente la acusación de pelagianismo, porque, según ellos, elimina la posibilidad de pecados de ignorancia (192). Concina llama a esa sentencia "ignorantia probabilistica" y dice de ella: "Haec vi ratiocinii evidentis eadem est ac Pelagianorum" (193). Franzoja afirma: "Si non peccamus sine cognitione, nulla sunt ignorantiae peccata, quae est ipsissima Pelagianorum haeresis" (194).

Estos mismos autores, juntamente con Collet, acusan además a la afirmación de la necesidad de advertencia actual de ser el error del pecado

---

189 Franzoja, Angelus, *Theologia Morum...*, l. 5, c. 2, dub. 2, animadv. 1, Bononiae 1760, p. 293.

190 *Op. cit., ibid.;* Cf. l. 5, c. 2, dub. 2, animadv. 2, p. 294.

191 *Op. cit.*, l. 5, c. 2, dub. 2, animadv. 1, p. 293.

192 Según Ballerini, el primero en lanzar la acusación de pelagianismo contra la sentencia contraria sería el dominico Natal Alexander. Este autor, después de recordar que contra el error pelagiano de la negación del pecado de ignorancia se había levantado ya San Agustín, continúa: «Et ego id erroris monstrum a Christianis et Religiosis viris hoc saeculo fuisse renovatum aegre mihi persuaderem, nisi eorum libri, scripta publicis in Scholis dictata, Theses loquerentur et clamarent. Auctorum nominibus parco, lubens, ex veritate caritatis, quorum errorem oppugno ex caritate veritatis. Satis nobis est quod hoc catholica fides non dicat, quam tenemus et cuius pondere eos urgemus». Natal Alexander, *Theologia Dogmatico-Moralis secundum ordinem Catechismi Concilii Tridentini*, l. 3, reg. 75, t. 2, p. 121. Cf. Ballerini, A.—Palmieri, D., *Opus Theologicum Morale*, vol, 1, n. 497, p. 468.

193 Concina, *D., Ad Theologiam... Apparatus*, l. 2, diss. 2, c. 4, § 2, t. 2, p. 89. Véanse también las páginas 91 y siguientes.

194 Franzoja, A., *Theologia Morum...*, l. 1, tract. 2, c. 4, dub. 1, animadv. 1, p. 24, Véanse también los siguientes pasajes de la misma obra: l. 1, tract. 2, c. 2, dub. 1, animadv. 1, p. 16; l. 5, c. 1, dub. 1, animadv. 1, pp. 285 s.; l. 5, c. 1, dub. 1, animadv. 6, p. 287.

filosófico o al menos el presupuesto, del que tal error necesariamente deriva (195). Collet, por ejemplo, escribe:

> «Ea opinio reici debet, ex qua sequitur ubique proscripta Philosophismi, seu peccati philosophici, opinio; atqui Philosophismi opinio sequitur ex opinione, quae ad peccati formalis rationem requirit notitiam malitiae eiusdem peccati» (196).

Otros argumentos importantes contra la necesidad de la advertencia actual son:

1.º El que de hecho se dan pecados de ignorancia, como lo atestigua aun la Revelación; mientras que en la sentencia, que requiere advertencia actual, no se puede hablar de tales pecados: advertencia e ignorancia no pueden darse juntas (197).

2.º Los innegables pecados cometidos por inconsideración habitual o por conciencia errónea y negligencia (198).

3.º La suficiencia de la advertencia virtual e interpretativa, para que exista el *voluntario*, que es el presupuesto de todo pecado (199).

4.º El absurdo de deber excusar de culpa a los ateos, algunos monstruos humanos, tales como Nerón, Calígula, etc., los herejes e idólatras, que obraban sin escrúpulos y sin advertir el mal que cometían (200).

Ante esta riqueza de argumentos se podría pensar que los autores que los proponen, quieren excluir la advertencia actual definitivamente. En realidad su sentencia no corresponde a esta impresión. Bien pocos son los defensores de la sentencia rígida, que quieren haya pecado, aun con ausencia absoluta de advertencia actual y con capacidad sólo remota de advertir.

Recojamos estas voces bajo el *segundo punto*.

---

195 COLLET, P., *Praelectionum theologicarum...*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, p. 279; CONCINA, D., *Ad Theologiam... Apparatus*, l. 2, diss. 2, c. 4, § 9, n. 36, t. 2, p. 102; FRANZOJA, A., *Theologia Morum...*, l. 5, c. 1, dub. 1, animadv. 1, p. 286.

196 COLLET, P., *Praelectionum Theologicarum...*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, p. 279.

197 ANTOINE, P. G., *Theologia Moralis...*, tract. *De Peccatis*, c. 2, q. 4, resp. 1, p. 67; COLLET, P., *op. cit.*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, p. 277; CONCINA, D., *Ad Theologiam... Apparatus*, l. 2, diss. 2, c. 4, §§ 1-9, t. 2, pp. 94-99; FRANZOJA, A., *Theologia Morum...*, l. 1, tract. 2, c. 2, dub. 1, animadv. 1, p. 16.

198 ANTOINE, P. G., *Theologia Moralis...*, tract. *De Peccatis*, c. 2, q. 4, resp. 1, p. 67; COLLET, P., *Praelectionum Theologicarum...*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, p. 277; CONCINA, D., *Ad Theologiam... Apparatus*, l. 2, diss. 2, c. 4, § 9, n. 30, t. 2, p. 99.

199 ANTOINE, P. G., *Theologia Moralis...*, tract. *De Peccatis*, c. 2, q. 4, resp. 2, p. 67; COLLET, P., *Praelectionum Theologicarum...*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, pp. 277 s.; CONCINA, D., *Ad Theologiam... Apparatus*, l. 2, diss. 2, c. 4, § 9, n. 33, t. 2, pp. 99 s.

200 COLLET, P., *Praelectionum Theologicarum...*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, pp. 278 s.; CONCINA, D., *Ad Theologiam... Apparatus*, l. 2, diss. 2, c. 4, § 9, n. 32, t. 2, p. 99; l. 2, diss. 2, c. 4, § 9, n. 34, t. 2, p. 100.

La primera es de Antoine, que enuncia su pensamiento del siguiente modo:

> «Ad mortale, etiam secundum se imputabile, sufficit advertentia virtualis et interpretativa malitiae aut periculi illius, consistens in eo quod quis possit ac debeat advertere malitiam vel eius periculum, nec tamen advertat» (201).

Aduce estos argumentos: justamente se imputa a uno la malicia de un acto, que podía y debía advertir y, por tanto, evitar; si basta para el pecado el consentimiento interpretativo, es igualmente suficiente la advertencia interpretativa; la definición de pecado: *libre trasgresión de un precepto que obliga gravemente*, se verifica también con la advertencia interpretativa; poder y deber advertir y no hacerlo es como violar una ley que se podía y debía conocer, lo cual es ciertamente una culpa; si no excusa de pecado la ignorancia vencible, mucho menos excusa la inadvertencia vencible (202).

El rigor de la sentencia de Antoine se muestra en la explicación que da de la posibilidad de advertir. Se está en disposición de hacerlo, dice,

> «quando ex aliqua cognitione praesenti eiusdem vel alterius obiecti aut circumstantiae prudenter ac circumspective agendo, deveniret in cognitionem malitiae, quam novit quidem habitu, sed actu non advertit. Tunc enim habet sufficiens principium discurrendi et considerandi an actus sit licitus vel illicitus. Et si hoc non cognoscit aut considerat, male consultat et imprudenter agit: unde merito illi imputatur peccatum, quod inde sequitur. Nam in omni deliberatione humana primum considerandum est utrum res liceat necne; eodem enim praecepto, quo tenemur vitare peccatum et servare legem, tenemur adhibere advertentiam et considerationem, cum sine ea lex observari nequeat» (203).

Como se ve, no hay ningún indicio de duda o escrúpulo respecto a la malicia, sino quizás insistencia en que se debe considerar siempre, si lo que se ha de hacer es lícito.

Se podrá dudar, si Antoine sostenía en realidad la sentencia rígida de que hablamos. Pero de sus palabras no se puede deducir que haya pensado de otra manera.

La segunda voz es de Collet:

> «Ad peccatum formaliter non requiritur actualis advertentia vel dubitatio aut scrupulus ne actui morali malitia inexistat, sed sufficit advertentia interpretativa, hoc sensu intellecta quod quis animadvertere potuerit et debuerit». (204).

---

201 Antoine, *P. G., Theologia Moralis...*, tract. *De Peccatis, c.* 2, q. 4, resp. 2, p. 67.

202 *Op. cit.*, ibid.

203 *Op cit.*, tract. *De Peccatis*, c. 2, q. 4, resp. 2, p. 68.

204 Collet, P., *Praelectionum Theologicarum...*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, pp. 276 s.

Se propone toda la dificultad contra la sentencia rígida; pero al solucionarla no admite de ningún modo que tenga que haber, al menos cuando se ha puesto la causa, una advertencia o previsión actual. Niega explícitamente que en el *poder y deber saber o advertir* haya un conocimiento confuso de la malicia (205) y en cuanto a la previsión de la inadvertencia, que indudablemente la haría culpable, dice que basta prever *virtualiter*, o sea, poderla y deberla prever y culpablemente no hacerlo (206). Ahora bien, no se puede explicar esta previsión virtual, si no se admite en un cierto momento al menos una duda o escrúpulo del mal efecto. Cómo pueda haber culpa respecto a la futura inadvertencia, si mientras pongo la causa física de ella no la preveo de ningún modo, es para nosotros un misterio. Se podrá trasladar el problema a la causa de la imprevisión, pero la interrogación permanece sin respuesta, y el proceso se alarga inútil e indefinidamente.

Puede ser que éste no fuese el pensamiento personal de Collet, como ya lo indicó Antoine, y algunas afirmaciones sobre la inadvertencia actual inculpable podrían sugerir una interpretación benigna; pero no nos parecen tales que la justifiquen seriamente.

La tercera voz es la de Franzoja.

Su posición se puede sintetizar en estas palabras:

> «...ad voluntarium non est necessaria actualis advertentia, ut Busembaum et probabiles cum Pelagio volunt, sed sufficit virtualis, qua possit cognosci malitia peccati» (207).

Se había dicho que no se puede deliberar sobre la malicia, si no se la conoce, o sea, que hace falta algo que provoque tal deliberación. He aquí el pensamiento de Franzoja al respecto:

> «Ad veritates sibi necessarias indagandas quilibet excitari potest et debet ex officio addiscendi Dei legem...» (208).
>
> «...hoc ipso quod malitia peccati cognosci potest, adest principium sufficiens deliberandi et voluntarium et peccandi libertas» (209).

Por tanto, ninguna advertencia actual, en ningún momento.

Llegamos con esto al *tercer punto*, que es la sentencia más mitigada y juntamente la respuesta a los ataque contra la advertencia actual, de la que ya nos hemos ocupado más arriba.

La sentencia moderada afirma la necesidad de la advertencia actual pero niega que ésta se deba siempre tener en el momento, en que se realiza el acto pecaminoso. Con otras palabras: exige advertencia actual, pero, cuando ésta falta, puede haber igualmente pecado, si la inadvertencia es culpable.

---

205 *Op. cit.*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, p. 278.
206 *Op. cit.*, tract. *De Peccatis*, P. 1, c. 4, a. 1, t. 2, p. 281.
207 Franzoja, A., *Theologia Morum...*, l. 5, c. 1, dub. 1, animadv. 1, p. 286.
208 *Op. cit.*, l. 1, tract. 2, c. 4, dub. 1, animadv. 2, p. 24.
209 *Op. cit.*, l. 5, c. 1, dub. 1, animadv. 1, p. 286.

Concina nota que todos afirman "ad quodcumque peccatum etiam ignorantiae praerequiri aliquando aliquam cognitionem actualem". (210). En otro sitio dice: "...necessaria est advertentia communiter actualis et interdum sufficit virtualis" (211).

Maybaum afirma que obra con ignorancia invencible el que, cuando viola la ley, no tiene siquiera una sospecha de la malicia, con tal que no haya causado voluntariamente ésta su inadvertencia actual (212). De hecho, quien ha querido la causa de su actual ignorancia e inadvertencia habiéndola previsto, es responsable de la transgresión de la ley, aunque la cometa ahora sin advertencia actual (213).

Puesto que la ignorancia y la inadvertencia pueden ser voluntarias y culpables, nos dice San Alfonso, es falso afirmar que todos los pecados mortales exigen advertencia expresa y actual (214). Sin embargo, añade,

> «ut imputetur alicui effectus cuiusdam causae, debet necessario praecedere, saltem in principio, advertentia actualis et expressa malitiae obiecti» (215).

Si la ignorancia no ha sido voluntaria y no hubo ninguna advertentencia actual, no hay pecado.

San Alfonso, al enunciar las dos sentencias sobre la advertencia actual, había dicho que se podían conciliar fácilmente (216). En realidad su posición moderada y equilibrada consiste en rechazar la sentencia rígida (217) y explicitar mejor, respecto a la afirmación de la necesidad de advertencia actual, lo que todos sus defensores habían dicho y sostenido, es decir, que la inadvertencia culpable no excusa de pecado, que el pecado requiere advertencia actual de la malicia, o en el acto de pecar, o cuando se ha puesto la causa de la inadvertencia futura y del pecado. Este mismo es en sustancia el pensamiento de los Salmanticenses.

Nos queda indicar las respuestas a los argumentos contra la advertencia actual, como los imaginaron algunos autores, inducidos tal vez a esa interpretación errónea por motivos que no hay por qué aducir ahora. Tanto Maybaum como San Alfonso dan de ellos muy pocas indicaciones.

Sobre el pecado de ignorancia observa Maybaum que tales son exclusivamente las trasgresiones que se cometen por ignorancia vencible, como

---

210 Concina, D., *Ad Theologiam... Apparatus,* l. 2, diss. 2, c. 4, § 9, n. 28, t. 2, p. 99.

211 *Op cit.,* l. 2, diss. 2, c. 4, § 10, p. 105. Clasificamos a Concina entre los defensores de la sentencia moderada, porque, a pesar de los fuertes ataques contra la advertencia actual, no nos parece defensor de la sentencia rígida, como lo considera San Alfonso, *Theologia Moralis,* l. 5, tract. *De Peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 707.

212 Maybaum, C., *De advertentia ad peccandum requisita,* § 6, pp. 4 s.

213 *Op. cit.,* § 8, p. 6.

214 Alphonsus M.ª de Ligorio, *Theologia Moralis,* l. 5, tract. *De Peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 709.

215 *Op. cit.,* l. 5, tract. *De Peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 710.

216 *Op. cit,* l. 5, tract. *De Peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 708.

217 *Op. cit.,* l. 5, tract. *De Peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 712.

admiten todos los moralistas (218). No ha de excluirse tampoco, según San Alfonso, que la *ignorantia iuris* sea también invencible, porque la regla "Ignorantia facti non iuris excusat" vale en el foro externo para los debates forenses (219).

Cuanto a la excusa que podrían tener los que crucificaron a Jesucristo, los paganos que torturaron a los mártires..., San Alfonso responde simplemente que su ignorancia es crasa, o que obraron por malicia o negligencia supina (220).

Según Maybaum, los horrores cometidos por los ateos o por algunos monstruos humanos, como Nerón y Calígula, son imputables por lo menos en su causa puesta voluntariamente, por ejemplo, por los malos hábitos contraídos, la satisfacción libremente procurada de sus malos deseos, el descuido completo de la propia salvación. Si esos horrores fueron también en sí, además de *in causa*, pecados formales, depende de la advertencia que sus autores tenían al cometerlos. Los teólogos, según Maybaum, no se inclinan a admitir una falta absoluta de advertencia (221).

Sobre la conexión entre la necesidad de la advertencia actual y el pecado filosófico, tanto Maybaum como San Alfonso notan que el pecado filosófico incluye advertencia actual a la falta que se comete; de aquí que ambas cuestiones no tengan nada que ver entre sí. En otras palabras, para evitar el llegar a la proposición condenada relativa al pecado filosófico, se niega que en el pecado se exija advertencia actual; pero el pecado filosófico, como notan los dos autores, incluye siempre advertencia actual, por lo cual la discusión sobre si ésta se requiere o no para el pecado no toca la cuestión del pecado filosófico (222).

Una breve indicación sobre el objeto de la advertencia.

Todos los autores del período admiten que debe ser la malicia moral. Sobre la cuestión de la gravedad como objeto necesario se detiene sólo Concina. Los otros, o no hablan en absoluto, o aluden a ello de paso, como San Alfonso, que parece tiende a admitir la necesidad de advertir también la gravedad (223).

Cóncina considera falsa la afirmación de la necesidad de advertir la gravedad por dos razones:

---

218 Maybaum, C., *De advertentia ad peccandum requisita,* § 10, p. 8.

219 Alphonsus M.ª de Ligorio (S), *Theologia Moralis,* l. 5, tract. *De Peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 712.

220 *Op. cit.,* l. 5, tract. *De Peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 713.

221 Maybaum, C., *De advertentia ad peccandum requisita,* § 10, pp. 8 s.

222 *Op. cit.,* § 10, p. 9; Alphonsus M.ª de Ligorio (S), *Theologia Moralis,* l. 5, tract. *De Peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 713. Véanse también los pasajes siguientes de la misma obra del Santo Doctor: l. 5, tract. *De Peccatis,* c. 1, dub. 1, n. 11, t. 2, p. 719; l. 1, tract. 2, dub. 1, n. 174, t. 1, p. 158.

223 Alphonsus M.ª de Ligorio (S), *op. cit.,* l. 1, tract. 1 *De Conscientia,* c. 2, n. 23, t. 1, p. 12. Véase también la obra del mismo Santo Doctor, *Homo Apostolicus,* tract. 1, c. 2, n. 13, Augustae Taurinorum 1843, p. 6.

1) «malitia absolute spectata aeque gravem ac levem pravitatem continet; ergo non est cur dicatur actum qui in illam tendit esse venialem potius quam mortalem»;

2) «temeritas qua quis sese exponit periculo peccandi mortaliter lethalis est» (224).

El quinto período, pues, mientras nos muestra con un grupo de moralistas rígidos los ataques más violentos contra la necesidad de la advertencia actual, con San Alfonso nos hace asistir al fin de la cuestión por medio de las precisiones serenas y juiciosas que aporta. Fuera de las dos escuelas contendientes, deja a un lado las exageraciones y las intemperancias de lenguaje, para buscar simplemente la verdad. Siguió la sentencia sostenida por una larga serie de moralistas, pero la presentó con una luz, que nunca más podría suscitar controversias.

La síntesis, pues, de todo el período de historia de la teología moral, que hemos estudiado en relación a la advertencia requerida para el pecado mortal, nos deja ver claramente que en el centro de la discusión estuvo siempre el tema de la advertencia actual, la cual suscitó ásperas polémicas. De vez en cuando reaparece la tentativa de conciliar las dos sentencias opuestas.

Es digno de notar, sin embargo, el hecho de que queda sin resolver la cuestión de la gravedad de la malicia como objeto necesario de la advertencia.

Prácticamente, por el contrario, se concede con pleno acuerdo la necesidad de la advertencia plena a la malicia. Lo mismo se debe decir acerca de la suficiencia de la advertencia directa, de la duda o escrúpulo en vez de un verdadero y completo juicio de la mente, de la advertencia sólo al comienzo del acto malo, y, por lo que hace al objeto, del sólo peligro de la malicia, y de que el objeto advertido esté *confuso*. Algunos de estos puntos apenas los tocan unos pocos autores, que, sin embargo, están plenamente de acuerdo entre sí.

En toda esta época encontramos un lenguaje no uniforme ni siempre preciso, como aparece, por ejemplo, en el sentido que se da a la palabra *virtual e interpretativo*. De aquí una mayor dificultad para encontrar el verdadero pensamiento de los autores.

OBSERVACIONES FINALES

El fin de nuestro estudio era presentar la doctrina de los moralistas, desde Cayetano a San Alfonso, sobre la advertencia requerida para el pecado mortal. En el presente artículo no hemos ofrecido el análisis del pensamiento de cada uno de los autores más representativos en este tema, sino

---

224 Concina, D., *Ad Theologiam... Apparatus*, l. 2, diss. 1, c. 2, n. 4, t. 2, p. 4.

sólo la parte sintética de nuestro trabajo, en la que hemos procurado reconstruir la línea de pensamiento a lo largo del período que corre entre los dos grandes autores.

Queremos concluir ahora con algunas observaciones que sugiere nuestra investigación, ateniéndonos en ellas al orden del esquema que nos ha servido de trama en la síntesis.

Acerca de la necesidad de la advertencia para que haya pecado, parece que los autores van adquiriendo poco a poco una mayor conciencia. Esto se echa de ver en el abandono gradual de la famosa proposición de Cayetano, quien afirmaba que, para que la inadvertencia excusase de culpa, era necesario que fuese acompañada de un propósito o disposición de ánimo contra el pecado. En esta actitud hay una comprensión psicológica más profunda del principio: *nihil volitum quin praecognitum* (225).

Por otra parte la misma consideración psicológica nos impide valorar al hombre como una máquina, de la que se constata el funcionamiento inmediato, sin atribuirle responsabilidad pasada y actuante sobre su conducta en el momento en que ejecuta un acto. Quien no advierte, pero por culpa suya, no puede alegar excusa: es responsable de la inadvertencia y del acto que realiza.

Aquí surge, sin embargo, otra observación. Cada vez se ha hecho menos sensible, en el período que hemos examinado, el principio de la responsabilidad, considerada respecto a los efectos frecuentes de quien ha puesto la causa sin preverlos. También respecto de éstos se ha ido subrayando poco a poco la necesidad de que hayan sido previstos: también vale para ellos el axioma: *Nihil volitum, quin praecognitum.*

La afirmación de que para el pecado mortal se requiere una advertencia plena no puede ofrecer dificultad. Sin embargo, los argumentos con que la prueban nos sugieren una observación.

Nos parece exacto argüir de los efectos del pecado mortal, para apreciar la gravedad, y en consecuencia, en vista de ella, exigir la plenitud de la advertencia. Nos parece que en ello resplandece la bondad misericordiosa de Dios; pero tal vez se debe subrayar también su justicia. Algunos autores hablan de su sabiduría; Tanner ha apelado también a la recta razón, y Antoine señala la *conveniens gubernatio* de parte de Dios. Creemos encontrar en estos autores últimos un argumento más eficaz que el de la misericordia. De hecho es la justicia de Dios la que exige que la sanción penal sea proporcional a la culpa, y que ésta sea justipreciada aun en sus elementos subjetivos. Dios no puede castigar como grave, y como actitud definitiva de rebeldía de parte del hombre lo que no ha sido justamente examinado y considerado.

---

225 Cf. LOPEZ, ULPIANO, S. I., *Il metodo e la dottrina morale nei classici della Compagnia di Gesù* (La Compagnia di Gesù e le Scienze Sacre, Roma 1942, p. 103), donde se subraya la índole psicológica de los tratados morales de los grandes autores jesuítas, poniendo de relieve cómo el análisis a fondo del principio recordado ha llevado a la doctrina actual acerca de la advertencia.

Tal vez los autores, partiendo de la observación de Soto, que han considerado este argumento válido por sí mismo, como lo juzgó Vázquez, no han hecho sino repetirlo sin profundizar más en él.

Por el contrario, nos parece excelente el argumento de Collet, que arguye, partiendo de lo que sucede cuando la materia es leve, para concluir que también la advertencia leve o *semiplena*, quita la gravedad de la culpa; y lo mismo juzgamos del otro argumento deducido de la imposibilidad de que haya un acto plenamente libre con una advertencia imperfecta.

Tiene gran importancia la descripción que nuestros moralistas nos dan de la advertencia semiplena, y especialmente la insistencia en señalar como causa de la imperfección de la advertencia (226) no sólo factores de índole física como, por ejemplo, la semivigilia, la semiembriaguez, la corta edad, sino también factores de índole psicológica tales como el ímpetu de la pasión, la distracción, las preocupaciones, la turbación. Enorme alcance en la valoración de la culpabilidad subjetiva puede tener la siguiente afirmación de San Alfonso: "Potest... intellectus ita rapi a delectabilitate obiecti oblati, ut nihil malitiae moralis in illo advertat" (227). Indudablemente aun en este caso queda por indagar una eventual culpabilidad *in causa*; pero nos muestra que se ha recorrido un buen camino en el sentido de una mayor comprensión de la materia, el confrontar la expresión del Santo con otras de autores rigoristas que sin más oponían a la inadvertencia el deber de advertir.

Frente a cuanto dice el Santo y han dicho los demás moralistas sobre la advertencia plena y semiplena no extraña que Castropalao, después de confesar que no conoce ningún indicio que decida sin dejar duda si la advertencia era plena o semiplena, concluya: "...cum enim haec in animo insint, solus Deus ea perfecte distinguere potest" (228).

La inadvertencia o la imperfección de la advertencia son para los Salmanticenses el camino por donde se encuentran las excusas más numerosas del pecado o de la gravedad de la culpa. En el *Cursus Theologiae Moralis*, después de insistir en la necesidad de la advertencia a la malicia moral, y de indicar que de la advertencia a una malicia no se pasa sin más a la advertencia de otra, dicen los Salmanticenses Escolásticos:

> «...optime advertunt quod hac via excusantur plerumque homines a transgressione praeceptorum pertinentium tum ad generalem conditionem Christiani tum ad proprium cuiuscumque munus et officium; si enim illis

---

226 Algunos moralistas, tales, por ejemplo, como Zumel, Suárez, Curiel, Tanner, Wigandt, Franzoja, hablando de la advertencia perfecta, insinúan que debe tener como objeto la malicia; pero del contexto aparece claro que la nota distintiva de plenitud no viene del objeto.

227 ALPHONSUS M.ª DE LIGORIO (S), *Theologia Moralis*, l. 5, tract. *De Peccatis*, c. 1, dub. 1, n. 3, t. 2, p. 706.

228 CASTROPALAO, F. DE, *Opus Morale de Virtutibus...*, P. 1, tract. 2, disp. 2, punct. 6, n. 5, p. 53.

nulla cogitatio aut recordatio eorum occurrit, esto contra ea operentur, non peccant mortaliter, quia tunc ignorantia invincibilis iudicatur» (229).

Uno de los puntos puestos en discusión a propósito de la controversia sobre la actualidad de la advertencia ha sido la individuación de las causas que la han provocado. Ballerini indica ante todo la confusión de términos y el estado de la cuestión no bien definido:

> «...totam hanc dissensionem in verbis potius consistere quam in re atque inde profectam, quod non satis definiretur status quaestionis quidve sibi vellet advertentia ista *virtualis* seu *interpretativa*» (230).

Indudablemente se debe afirmar que no se ha propuesto la cuestión en términos precisos. Tal vez era menester distinguir más claramente diversos casos: pecados en sí y pecados en causa, etc. Los términos *virtual* e *intrepretativa,* que ya no tienen un significado tan evidente (231), no los han tomado todos en el mismo sentido. Algunos los distinguen, pero los más los confunden, como se ve en toda la presente exposición.

La mezcla en fin de la *quaestio facti* con la *quaestio iuris,* que indica también Ballerini (232), acrecienta más la dificultad.

No deben olvidarse otras causas históricas: influjo de Vázquez, acritud y obstinación debidos a razones no científicas, es decir, diversidad de escuelas y poca armonía entre ellas, y sobre todo, poca serenidad en el estudio de la sentencia del adversario, puntos que ya hemos hecho notar. Pero tal vez hay una razón más profunda.

Iorio señala una confusión existente en la mente de los autores de la sentencia rígida entre malicia e imputabilidad:

> «Tota ratio dissensionis videtur tandem esse in hoc, quod praefati *rigidiores* confundunt heic *malitiam* actus cum eius *imputabilitate*: *haec* sese extendit et ad *effectus* peccati, quatenus tamen in positione *causae* saltem in confuso *apprehensos et volitos; malitia* vero *tunc* tantum contrahitur *cum* actus humanus ponitur (233).

No hemos encontrado una distinción entre imputabilidad y malicia en los autores estudiados, y de aquí tal vez procede su disensión al definir cuándo se comete pecado de omisión o cuándo se hace uno culpable de los

---

229 *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologiae Moralis,* tract. 20, c. 14, punct. 2, n.10, t.5 p.62. El pasaje del *Cursus Theologicus,* a que se refiere, es del tract. 13,disp.13, dub. 1, § 2, n. 8, Parisiis-Bruxellis 1877, t. 7, p. 512, donde la frase más importante está ligeramente atenuada: «Hac via excusantur saepenumero homines a transgressione preceptorum, praesertim iuris positivi».

230 Ballerini, A.-Palmieri, D., *Opus Theologicum Morale,* vol. 1, tract. 4, n. 489, p. 462.

231 El mismo Ballerini dice: «Nescio quid obscuri involvit notio advertentiae *virtualis et interpretativae*». *Op. cit.,* vol. 1, tract. 4, n. 489, p. 463.

232 *Op. cit.,* vol. 1, tract. 4, n. 495, p. 466

233 Iorio, Th., *Theologia Moralis,* vol. 1, n. 169, p. 131, no. 1.

efectos malos previstos, por ejemplo, la blasfemia de un ebrio, pero que se cometen cuando no se está en condiciones de advertirlos.

La posibilidad de cometer un pecado sin advertencia actual se reduce, una vez admitida la necesidad de la advertencia al pecado, a aplicar la doctrina general sobre la culpabilidad en causa y sobre los pecados de ignorancia. De esta manera se debe aplicar a los pecados de ignorancia, según el mismo San Alfonso (234), la doctrina de los pecados en causa. Pero para esos pecados hay que retener como indispensable la advertencia actual, cuando se pone la causa. No nos toca examinar qué añade la ejecución del acto previsto, cuando se comete sin una nueva advertencia. Desde luego, si en la embriaguez dice alguien una blasfemia, para que sea pecado tiene que haberla previsto, es decir, que la haya querido con advertencia actual.

La advertencia tenida en el momento de la posición de la causa se puede llamar *virtual* respecto al efecto subsiguiente. No siempre se entienden estos términos del mismo modo. Por ejemplo, Concina llama *virtual* a la advertencia tenida, cuando se pone la causa de un acto y con respecto a este acto (235). También Tanner habla de una advertencia *actu* y que perdura después *virtute* (236). Franzoja por el contrario define como *virtual* la advertencia que no se tiene entonces, pero que se pudo y se debió tener (237). Y con él concuerdan cuantos indentifican advertencia virtual e interpretativa.

Creemos que se puede retener el término *advertencia actual*, sin caer en la incongruencia que indica Lanza (238), con tal que se determine bien su sentido. No entendemos por advertencia virtual la que ni existió ni existe, o sea la simple posibilidad, juntamente con el deber de advertir: esto sería a lo más una *virtus advertendi*; sino que llamamos advertencia virtual a la advertencia, que existió en realidad, y cuya virtud hace que me sea imputable un acto realizado, mientras estoy privado de advertencia actual. En este caso, propiamente hablando, no hay advertencia, sino una *virtus advertentiae* que perdura. Más exactamente se debería decir que perdura, no la advertencia, sino el efecto de un acto de voluntad. Sin embargo, como ha sido menester para tal acto de voluntad una advertencia actual aun al efecto futuro, no parece incongruente hablar respecto de ese efecto de una advertencia virtual.

Tal advertencia, pues, sea cual fuere el nombre que se le dé, es indispensable para que se pueda hablar de pecado. Aun para los pecados de ignorancia, como para todo pecado en causa, se exige por lo menos esta ad-

---

234 Alphonsus M.ª de Ligorio (S), *Theologia Moralis*, l. 5, tract. *De Peccatis*, c. 1, dub. 1, n. 4, t. 2, p. 710.

235 Concina, D., *Ad Theologiam... Apparatus*, l. 2, diss. 2, c. 4, § 10, t. 2, pp. 104 s.

236 Tanner, A., *Theologia Scholastica*, disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 106, t. 2, col. 717.

237 Franzoja, A., *Theologia Morum...*, l. 5, c. 2, dub. 2, animadv. 1, p. 293.

238 Lanza, A., *Theologia Moralis*, tract. 2, n. 61, t. 1, p. 77.

vertencia (239). Concebir el pecado de ignorancia como falta cometida, sin que nunca haya habido advertencia en ella, es falso.

> «Peccata quae dicuntur *ex ignorantia* vel *inadvertentia* non excludunt a toto processu intellectus omnem advertentiam formalem respectu cuiuscumque obligationis, sed advertentiam respectu obligationis huius vel illius actus in se ipso; praesupponendo semper advertentiam eorumdem, etiam quoad obligationem in sua causa, idest, in illo quod fuit causa ignorantiae vel inadvertentiae. Nemo enim ita ignoranter aut inadvertenter peccat, ut non prius cognoverit se posse et teneri praedictam ignorantiam vel inadvertentiam excludere: virtute cuius cognitionis ignorantia vel inadvertentia subsequens censetur voluntaria, et acceptata a voluntate nolente illam repellere. Quod si ponamus eorum omnium, quae diximus, nullam adfuisse formalem advertentiam, ignorantia vel inadvertentia ibi reperta erat invincibilis: quia non fuit in libera potestate hominis illam deponere: cum haec ipsa potestas, ut diximus, includat advertentiam formalem: et ita totaliter excusabit a culpa» (240).

Contra esta doctrina no se puede apelar a la Sagrada Escritura, en la que encontramos pecados de ignorancia, pero sin que se dé una ulterior explicación, y por lo tanto mucho menos se puede deducir que tales pecados se cometan, sin que nunca haya habido advertencia a ellos.

Una clara prueba de esta afirmación se encuentra en la interpretación que los exegetas dan al texto del capítulo 23, versículo 34 del evangelio de San Lucas, "Pater, dimitte illis; non enim sciunt quid faciunt", sobre el cual se basan algunos adversarios de la necesidad de la advertencia actual y aquéllos que arguyen en nuestra materia sobre los pecados de ignorancia. Los exegetas hablan de culpa, en virtud del conocimiento que tenían de Jesús, aunque no perfecto y completo, de ceguera voluntaria, de ignorancia culpable y vencible, lo que supone una advertencia al menos *virtual*, o sea tenida en el pasado, y que se extiende con su influjo hasta la condenación del Salvador. Puesto que se trata de un texto citado repetidamente en nuestra materia, escuchemos algunos de los mejores comentadores.

Knabenbauer dice así:

> «Veniam pro inimicis suis, pro synedritis scilicet et populo qui importunis clamoribus facti sunt causa eius supplicii, rogat instanter, Deum obsecrat Patris nomine obtento, qui ut pater a tali filio rogatus non possit non flecti; eos excusat, quia, quamvis culpabiliter, Messiam et Filium Dei non agnoscunt». (241).

---

239 Decimos «al menos esta advertencia», porque en el pecado de ignorancia puede darse incluso una cierta advertencia en el momento en que se peca, si hubiera, por ejemplo, una sospecha de la existencia de una ley que me es desconocida o del posible deber de indagar más a fondo si hay alguna ley. Cf. MAYBAUM, C., *De advertentia ad peccandum requisita*, § 10, p. 8.

240 *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus*, tract. 13, disp. 10, dub. 4, § 2, n. 145, t. 7, p. 358.

241 KNABENBAUER, IOSEPHUS, S. I., *Commentarius in Quattuor Sancta Evangelia D. N. I. Christi* 3, Evangelium secundum Lucam (Cursus Scripturae Sacrae), Parisiis 1905, p. 623.

Según Lagrange la petición de Jesús en la Cruz no se refiere directamente a los ejecutores de la crucifixión, ni a la misma crucifixión, sino más bien al conjunto de la acción del pueblo judío, engañado por sus jefes. Luego prosigue Lagrange:

> «Ceux-lá étaient vraiment coupables et avaient grand besoin de pardon; les preuves d'aveuglement volontaire, de haine et de publicité ne manquent pas dans Luc; cependant ils ne comprenaient pas l'énormité de leur crime; leurs préjugés égaraient un zèle dont la source pouvaient leur paraître pure. C'est ainsi que les Israélites sont jugés Act. 3, 17; 13, 27; 1 Cor. 2, 8» (242).

Marchal sostiene también que el perdón que el Salvador implora no es para los soldados, sino para los verdaderos culpables de la condena, o sea, para los judíos, y especialmente para sus iefes.

> «*Ils ne savent pas ce qu'ils font,* en ce sens que leurs préjugés les ont égarés. Ils croyaient avoir livré un imposteur; ils avaient agi par ignorance (cfr. Act. 3, 17; 13, 27; 1 Cor. 2, 8) (243). Mais de cette ignorance et de cet aveuglement ils sont responsables: ils n'ont pas voulu voir dans les actions de Jésus les oeuvres de Dieu» (244).

José Schmid comenta:

> «Er [Jesús] legt vielmehr Fürbitte ein für seine Widersacher. Gemeint sind dabei nicht die römischen Soldaten, die lediglich den erhaltenen Befehl ausführten, sondern die für die Verurteilung Jesu Verantwortlichen. Sie werden damit entschuldigt, dass sie «nisht wissen, was sie tun». Damit kann nicht ihre volle Unwissenheit gemeint sein, die auch die Fürbitte überflüssig machen würde» (245).

En el comentario del P. Vaccari al pasaje de S. Lucas, leemos:

> «*Perdona loro*: ai materiali esecutori del supplizio non solo, ma anche più ai mandanti e al popolo da esse fuorviato, che non compresero tutta l'enormità del loro delitto» (246).

---

242 LAGRANGE, MARIE-JOSEPH, O. P., *Evangile selon Saint Luc* (Etudes Bibliques), Ed. 7, Paris 1948, p. 588. He aquí los textos escriturísticos traídos por Lagrange en el pasaje citado: «Et nunc, fratres, scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri». Act. 3,17; «Qui enim habitabant Ierusalem et principes eius hunc ignorantes et voces prophetarum... iudicantes impleverunt, et, nullam causam mortis invenientes in eo, petierunt a Pilato ut interficerent eum». Act. 13, 27 s; «...quam [sapientiam] nemo principum huius saeculi cognovit; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent». 1 Cor 2,8.

243 Véanse los textos de la nota anterior.

244 MARCHAL, L., *Evangile selon saint Luc, traduit et commenté* (La Sainte Bible... publiée sous la direction de Louis Pirot 10, Evangile de Saint Luc et saint Jean), Paris 1935, p. 275.

245 SCHMID, J., *Das Evangelium nach Lukas* (Das Neue Testament übersetzt und kurz erklärt, 3 Band), 2. Auflage, Regensburg 1951, pp. 280 s.

246 *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma* 8, Firenze 1950, p. 279.

Los otros textos de la Escritura prueban aún menos, porque, o no tratan de la materia, o suponen una ignorancia culpable, y por tanto querida y advertida como pecaminosa y causa de malos efectos (247).

Para cerrar las observaciones sobre la advertencia actual, conviene aún hacer notar la insistencia de los moralistas considerados en subrayar la suficiencia de una duda o incluso de un escrúpulo sobre la malicia de un acto, para que se pueda decir que ha habido advertencia y que, en su aceptación por la voluntad, hay pecado. De hecho, quien tiene tal duda o escrúpulo, tiene ya en si el principio de la deliberación sobre la moralidad de su acción, y no puede decir que no le ha venido a la mente la malicia de ella. Tiene, en otras palabras, la posibilidad de advertir y deliberar, y el no hacerlo depende de su voluntad.

Una última observación por fin a propósito del *objeto* de la advertencia. La cuestión de si para cometer pecado mortal es necesario advertir también a la gravedad de la malicia ha sido debatida y no resuelta. Aún hoy, en realidad, no está definitivamente aclarada (248). Estando así en discusión entre moralistas, no se debe, en primer lugar, olvidar que no hay que afirmar pecado grave mientras no conste con evidencia. Pero además, a la luz de la doctrina general sobre la advertencia requerida para el pecado grave, el argumento principal, si no único, sobre el que se apoya la posición más severa, parece perder gran parte de su eficacia.

Tal argumento se funda en el peligro de pecar mortalmente, a que se expone el que advierte a la malicia, aunque no a su gravedad. Pero hay que distinguir bien dos casos:

1) o no se presenta de ninguna manera la alternativa: mortal o venial, es decir, no se ofrece ninguna duda sobre la gravedad;

2) o bien se obra con esta duda.

---

247 Tomemos, por ejemplo, el texto más citado, a saber, 1 Cor. 4, 4. El Apóstol no dice allí no estar seguro de su estado de conciencia, y no poder afirmar de sí que está justificado, aunque no haya pecado conscientemente: sino que habiendo surgido críticas sobre su apostolado externo, afirma con decisión que el único juez competente de ellas es Dios. Pablo no quiere basarse ni siquiera sobre su juicio personal, por más que le parezca no tener nada de qué reprocharse, y mucho menos atiende al juicio de los Corintios. Y en esto él da ejemplo de prudencia y humildad. Esta es la razón que explica la alusión que el Concilio de Trento hace al mismo texto. *Concilium Tridentinum*, sess. 6, c. 16. Ed. Soc. Goerresiana, Friburgi Br. 1911, t. 5, p. 797, lin. 28.

Véanse, por ejemplo, entre otros, los comentarios siguientes a la epístola de San Pablo a los Corintios: CORNELY RODULPHUS, S. I., *Commentarius in Sancti Pauli Apostoli Epistolas* 2 (Cursus Scripturae Sacrae), Parisiis 1890, p. 103; ALLO, ERNEST. B., O. P. *Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens* (Etudes Bibliques), Paris 1934, pp. 69 s.; SPICQ, C., O. P., *Epîtres aux Corinthiens...* (La Sainte Bible... publiée sous la direction de Louis Pirot 11, P. 2), Paris 1948, p. 198; JACOMO, V. (MONS.), *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati* (La Sacra Bibbia sotto la direzione di Mons. S. Garofalo), Augustae Taurinorum 1951, pp. 289 s.; PRAT, FERDINAND, S. I., *La théologie de Saint Paul*, vol. 1, Paris 1949, p. 114.

248 AERTNYS, IOSEPHUS-DAMEN, C. SS. R., *Theologia Moralis*, t. 1, n. 236, Augustae Taurinorum 1950, p. 204; ZALBA M., *Theologia Moralis Fundamentalis* n. 238 (Theologiae Moralis Summa, 1), p. 263.

Por clara que parezca la separación de estos dos casos, no ha faltado algún autor que en la solución del primero ha reintroducido la hipótesis del segundo.

Si se presenta la duda sobre la gravedad o la sospecha de ella, o al menos se comprende que se debería indagar más, ciertamente quien obra sin más en esas condiciones se expone voluntariamente al peligro de pecar gravemente. Pero si nos atenemos a la hipótesis de que no se ofrece ninguna duda, y que la malicia se advierte sólo como malicia en general, simplemente como *mal*, ¿por qué afirmar que quien obra así se expone al peligro de pecar gravemente? Existe el peligro de una culpa materialmente grave, pero no me parece que exista el peligro de culpa formalmente grave. Decir que la malicia en general comprende tanto la grave como la leve, vale del objeto, pero no de la aprehensión del sujeto.

Podemos también aplicar el criterio que dan algunos autores para decidir si se ha obrado con advertencia plena. A quien después de la acción, al advertir más plenamente lo hecho, dice: Si hubiera sabido que era así, no lo habría hecho, tales autores aseguran: No tenías advertencia plena, luego no has pecado gravemente. Pero también en nuestro caso puede suceder que uno que ha obrado advirtiendo que su acto era *malo*, al caer después en la cuenta de que era en realidad *gravemente malo*, pueda decir con sinceridad: Si hubiese sabido que era grave, no lo habría hecho. Y entonces, ¿por qué no podremos admitir en este caso la excusa de la culpa grave? La respuesta: No lo habría hecho..., indica claramente que durante la acción mala no se quería la malicia grave.

He aquí, pues, algunas observaciones sugeridas por lo que hemos encontrado en los autores acerca de la advertencia requerida para el pecado mortal.

No se engañaron ellos sobre la dificultad de la materia (249); pero con todo la trataron movidos por su misma importancia y su trascendencia práctica.

Idéntica razón nos ha impulsado a recorrer de nuevo su camino. Esperamos que no sin alguna utilidad.

---

249 Cf. Suarez, F., *De vitiis et peccatis,* disp. 5, sect. 7, punct. 2, n. 17, p. 369; Tanner, A., *Theologia Scholastica,* disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 98, t. 2, col. 715; Collet, P., *Praelectionum Theologicarum...*, tract. *De Peccatis,* P. 1, c. 4, t. 2, p. 275.

LA GENERACION ETERNA DEL HIJO DE DIOS Y SU ENUNCIACION VERBAL EN LA ESCOLASTICA

SINTESIS DE DIEGO RUIZ DE MONTOYA

por

Augusto Segovia, S. I.

Sumario.— Introducción.—1. Período preescolástico. 2. Siglo Doce. 3. Siglo Trece.—4. Siglo Catorce. 5. Siglo Quince. 6. Siglo Dieciseis. 7. Primer cuarto del Siglo Diecisiete.—8. Diego Ruiz de Montoya.—Conclusión.

INTRODUCCION

En un artículo de la Revista Española de Teología presentamos hace años un estudio acerca de este mismo tema trinitario, pero restringido a la antigua literatura cristiana (1). Allí distinguíamos dos fases en el desarrollo histórico del problema: en la primera, se trataba simplemente del empleo del tiempo, pasado o presente, para indicar el acto generativo eterno. En la segunda, se exponían las controversias sobre si era más propio el uso del presente o del pasado. Por último citábamos un pasaje de San Agustín (2)

1 Segovia, A., *Natus est-Nascitur. La eterna generación del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la literatura patrística*: RevEspTeol (= Revista Española de Teología) 8 (1948) 385-407.
2 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 37: PL 40, 27.

que, a través de San Gregorio Magno (3), había de ejercer poderoso influjo en la Escolástica: preferíase en dicho texto agustiano la fórmula *semper natus*, por expresar a la vez la actualidad: *semper*, y la perfección: *natus*, de la generación divina.

En el presente trabajo nuestro intento es proseguir el estudio del tema en los principales escolásticos, observando eventualmente la posible afinidad o dependencia literaria y los matices de lo que, en cierto sentido, podríamos llamar tónica constante en el enfoque agustiniano del asunto. Por tanto, el artículo viene a ser una modesta aportación al estudio del método escolástico. Naturalmente ofrecemos tan sólo una selección de textos más significativos entre aquéllos, casi todos impresos, de que hemos podido disponer. Con mayor amplitud la cuestión se podría extender al empleo del futuro y aplicarla a la procesión del Espíritu Santo. De hecho ya San Agustín, por ejemplo, comentando el texto de San Juan, donde se dice del Espíritu: Quaecumque audiet, loquetur (4), escribe:

> «Nec moveat quod verbum futuri temporis positum est... Illa quippe audientia sempiterna est, quia sempiterna scientia. In eo autem quod sempiternum est, sine initio et sine fine, cuiuslibet temporis verbum ponatur, sive praeteriti, sive praesentis, sive futuri, non mendaciter ponitur (5).

Sin embargo, preferimos fijar la atención más bien en la doble fórmula *natus est*, *nascitur* y equivalentes por haber sido éste el punto principal de discusión, sobre todo en la Escolástica.

En cuanto al método seguido en esta exposición, sólo queremos notar que el estudio por Escuelas teológicas, dada la índole de nuestro asunto, no presenta de ordinario especiales ventajas, a no ser en orden al posible influjo literario entre autores de la misma tendencia doctrinal. Por tanto, sin perder de vista este punto, insistiremos en la sucesión cronológica de autores. La exuberancia de pasajes que apuntan o desarrollan nuestro tema corresponde a los siglos 12, 13 y 14. Los teólogos del 15 y del 16 o no se detienen en el problema o con frecuencia se reducen a repetir lo dicho por los anteriores. Del siglo 17, como síntesis orgánica, merece citarse principalmente la exposición de Diego Ruiz de Montoya.

La cuestión no ha sido abordada, que sepamos, con esta amplitud en lo referente a autores y épocas. En plan más restrigido contienen indicaciones orientadoras A. Stohr (6) y M. Schmaus (7).

---

3 Gregorius Magnus (S), *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Iob*, l. 29, c. 1: PL 76, 477.

4 Io 16, 13-15.

5 Augustinus (S), *In Ioannis Evangelium Tractatus centum viginti quatuor*, tract. 99, n. 5. Ed. Willems, R.: CCL (= Corpus Christianorum. Series latina), Turnholti 1954, 36, 585.

6 Stohr, A., *Die Trinitätslehre d. hl. Bonaventura* 1: MünstBeitrTheol (= Münsterische Beiträge zur Theologie) 3. H. (1923) 43-53; Idem, *Die Trinitätslehre Ulrichs v. Strassburg*: MünstBeitrTheol 13. H. (1928) 31-36.

7 Schmaus, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*: MünstBeitrTheol 11. H (1927) 13, no. 1; Idem, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus...*, 2. T., 1. Bd.: BeitrGeschPhilTheolMA (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters) 29 Bd., 1. Halbd. (1930) 159.

1. PERIODO PREESCOLASTICO

Tajón y el Abad Sansón

El período que se extiende entre la época patrística y la primitiva Escolástica no ofrece bajo nuestro punto de vista cosa de interés. Así, por ejemplo, Tajón obispo de Zaragoza (651-683), se reduce a transcribir el pasaje gregoriano de los Morales (8) y el Abad Sansón (9) adopta sencillamente la fórmula agustiniana, al escribir: "Filius semper natum esse proprium habet" (10).

2. SIGLO DOCE

Sumario.—Pedro Abelardo.—Summa Sententiarum.—Sententiae Divinitatis.— Pedro Lombardo.—Ricardo de San Víctor.—Pedro de Poitiers.—Magister Bandinus.—Simón de Tournai.

Pedro Abelardo

En cambio en el siglo 12 encontramos ya algo desarrollado nuestro tema en varios pasajes de la *Theologia* llamada *Summi Boni* del famoso dialéctico, genial y turbulento bretón, Pedro Abelardo. En dicha obra, cuya primera redacción se fija con bastante seguridad en el año 1120 (11), da un compendio de la fe acerca de la unidad y trinidad en Dios; y, refiriéndose a lo propio de cada persona, dice del Hijo: "Filii autem proprium sit a solo patre aeternaliter tam gigni quam genitum esse..." (12). Obsérvese la diversidad de preferencia; el Abad Sansón: lo propio del Hijo es "semper natum esse" fórmula la más apta para San Agustín; Abelardo, en cambio, escoge cualquiera de las expresiones "tam gigni quam genitum esse". Por otra parte, en un pasaje anterior de la misma obra Abelardo se inspira en el Santo, al comentar el texto del salmo segundo: Dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te (13). Dice así:

---

8 Taio, *Sententiarum Libri Quinque*, l. 1 ,c. 25: PL 80, 756.

9 El Abad Sansón es un monje mozárabe cordobés, del siglo nono.

10 Sanson (Ab), *Apologeticus*, l. 1, c. 2: Florez, E., *España Sagrada* 11, 339.

11 Cf. Ostlender, H., *Die Theologia «Scholarium» des Peters Abaelard*: BeitrGeschPhilTheolMA, 3. Supplementbd., 1. Halbd. (1935) 266, no. 27; Idem, *Peter Abaelards Theologia «Summi Boni» zum ersten Male vollständig herausgegeben*: BeitrGeschPhilTheolMA 35. Bd. 2/3. H. (1939), Einleitung, p. XVIII-XXIII. A esta edición haremos siempre referencia a lo largo de nuestro trabajo.

Sobre el movimiento abelardiano y su Escuela, véase el excelente resumen de de Ghellinck, J., *Le Mouvement théologique du 12e siècle.* (Museum Lessianum. Section Historique, n.° 10). Ed. 2, Louvain 1948, p. 149-171.

12 Abaelardus, P., *Theologia Summi Boni*, l. 2, c. 1, p. 37.

13 Ps 2, 7.

«quia in aeternitate nihil est praeteritum aut futurum, sed tantummodo praesens, idcirco adverbio praesentis temporis pro aeternitate usus est, dicendo 'hodie' pro 'aeternaliter'. Bene autem ad 'hodie' addidit 'genui' quasi praesenti praeteritum, ut videlicet ipsam generationem per 'hodie' prasentem semper, per 'genui' perfectam semper esse indicaret, numquam scilicet aut cessare aut inceptam esse. Quippe quae praeterita sunt, iam completa sunt et perfecta, ideoque praeteritum quasi pro perfectione posuit, ostendens scilicet filium ex patre et semper gigni et semper genitum esse» (14).

En el pasaje paralelo, San Agustín, explicando el mismo verso del salmo segundo, dice que, aunque puede parecer que el 'hodie' se refiere al día en que nació Jesucristo *secundum hominem*, sin embargo

«hodie quia praesentiam significat, atque in aeternitate nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit; nec futurum, quasi nondum sit; sed praesens tantum quia quidquid aeternum est, semper est; divinitus accipitur secundum id dictum 'Ego hodie genui te', quo sempiternam generationem virtutis et sapientiae Dei, qui est unigenitus Filius, fides sincerissima et catholica praedicat» (15).

Examinando los textos de ambos autores, hace la impresión de que su diferente actitud ante el empleo del presente *nasci* o *gigni* se funda en que San Agustín teme una mala inteligencia por parte de un lector de la fórmula, menos instruído, mientras que Abelardo se dirige a un espíritu más cultivado. Tal es la explicación que nos da el mismo teólogo francés en una elaboración de la *Theologia Summi Boni*, denominada *Theologia christiana*. En ella vuelve a tocar nuestro tema, insistiendo en sus anteriores afirmaciones: realmente da igual decir que el Hijo es engendrado o ha sido engendrado, puesto que su generación, por ser eterna, no contiene distinción de tiempos, de manera que para el Hijo es lo mismo ser engendrado y haber sido engendrado. Si San Agustín y otros prefieren el *semper natus*, es porque toman la frase *nacer* en el sentido del interlocutor, es decir, en el sentido de nuestras generaciones humanas, con la nota de imperfección aneja a lo que todavía no ha terminado y completado su nacimiento:

«tunc enim nasci dicimus cum nondum completa est nativitas, sed inchoata; tunc vero natum, quando iam perfecta est» (16).

---

14 Abaelardus, P., *Theologia Summi Boni*, l. 1, c. 5, p. 8.

15 Augustinus (S), *Enarrationes in Psalmos*, In Ps. 2, v. 7, n. 6: PL 36, 71. Este pasaje se reproduce algo abreviado, junto con otros comentarios patrísticos del mismo texto, en la obra abelardiana *Sic et Non*, 19: PL 178,1378-1381.

16 Abaelardus, P., *Theologia christiana*, l. 4: PL 178, 1297. El texto de Migne, editado por D. Martène, a base de un manuscrito turonense de la Bibioteca Municipal de Tours (cod. 85, s. 12), contiene una redacción posterior de la obra; la primera redacción se halla en el Cod. Reg. lat. 159 de la Biblioteca Vaticana. Cf. Ostlender, H., *Die Theologia «Scholarium»...*, p. 266, no. 27.

Por estas diversas citas de Abelardo (17) se ve que el problema había llamado la atención del inquieto disputador, y se podía considerar como de actualidad en su tiempo. El por su parte, al dar su opinión, más bien afirma que explica: no hay duda de que se pueden emplear los diversos tiempos para enunciar lo eterno, como lo hace la Escritura y lo repiten los Padres; también es claro que tal uso no pone distinción de tiempos en el acto eterno, ya que éste es perfecto anteriormente a todo tiempo; pero no se nos explica por qué y en qué sentido lo eterno se puede expresar por las distintas partes del tiempo: otros escolásticos, como veremos, serán más explícitos.

Summa Sententiarum

Unos dos decenios después (18) el anónimo autor de la *Summa Sententiarum*, quizá Oton de Lucca (19), parece conocer el texto gregoriano, tal como lo había aducido Abelardo (20). En todo caso la opción del Doctor hiponense por el *semper natus* no se encuentra en dicha *Suma*: ésta ni siquiera aduce a San Agustín, contentándose con transcribir a San Gregorio. En cuanto a la glosa del anónimo al versículo del salmo: "Ego hodie genui te". (21) es dudoso que haya sido influída por la exposición de Abelardo. Dice así la *Suma*:

> «hodie dixit, quia non praeterit illa generatio: genui, quia initio caruit» (22).

Sententiae Divinitatis

Por la misma época, más exactamente hacia el período 1141-1147 ó 1148 (23), recurre la cuestión en otro anónimo, debido probablemente a

---

17 Además de las citas aducidas, véase ABAELARDUS, P., *Sic et Non*, 15: PL 178, 1374 s.

18 Fr. Stegmüller cree que la *Summa Sententiarum* fué compuesta entre los años 1138 y 1141. Véase la obra de este autor *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1, Herbipoli (Würzburg) 1947, p. 389, donde se halla alguna bibliografía. La cuestión depende del problemático autor de la *Summa*. Véase la nota siguiente.

19 En favor de Otón de Lucca militan diferentes argumentos, que pueden verse, por ejemplo, en GILMANN, FR., *Bischof Otto v. Lucca, Verfasser der Summa Sententiarum*: Kath (= Der Katholik) 4. ser., 19 (1917) 214-216. Tales pruebas son en verdad bastante discutibles. De Ghellinck, J., sin afirmar ni negar la atribución de Gilmann, quisiera razones más convincentes. El por su parte resume argumentos serios en favor de Odón de San Víctor. Véase DE GHELLINCK, J., *Le Mouvement théologique...*, p. 293-295. Sobre la *Summa Sententiarum* en general véase la misma obra, p. 197-203.

20 Según L. Ott, este pasaje de la *Summa Sententiarum* parece inspirarse inmediatamente en Abelardo. Véase el artículo de OTT, L., *Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa Sententiarum*: Schol (=Scholastik) 18 (1943) 237, no. 83.

21 Ps 2, 7.

22 *Summa Sententiarum*, tract. 1, c. 7: PL 176, 54.

23 GEYER, B., *Die Sententiae Divinitatis, Ein Sentenzenbuch der gilbertschen Schule*, 1. T., *Untersuchungen...*: BeitrGeschPhilMA 7. Bd., 2/3. H. (1909) 61 s.

un discípulo del famoso Gilberto Porretano, tan afín con Abelardo en la fuerza dialéctica y superior a él en el influjo cultural filosófico (24). Nos referimos a las *Sententiae divinitatis*. Como fuente de las enseñanzas trinitarias de este interesante escrito, señala Geyer a la *Summa Sententiarum* (25). Sin embargo, prescindiendo de otras dificultades, verbi gratia, la de la cronología, no esclarecida todavía, en lo tocante al punto que nos ocupa, el anónimo de la Escuela de Gilberto coincide con Abelardo en afirmar que los dos tiempos, presente y pasado son igualmente aceptables, como índices de la eterna generación; ambos distinguen una natividad o generación perfecta y otra imperfecta, pero difieren en el modo de explicar la licitud de las dos fórmulas: para Abelardo lo eterno se puede expresar por el pasado o por el presente, pues en la eternidad no hay distinción de tiempos: el argumento tal como está desarrollado deriva del concepto antitético de lo eterno y lo temporal; es una prueba más bien de tipo cosmológico; para el autor de las *Sententiae*, se trata principalmente de aplicar al origen del Verbo la idea de generación en su plano fisiológico: existen generaciones perfectas, o sea, con comienzo y fin, y generaciones imperfectas, es decir, con comienzo, pero sin fin. Ejemplo de las primeras, la generación humana "*Semel enim filius generatur tantum a matre*". Ejemplo de las segundas, la del niño aún no nacido "*sicut cum gignitur puer, et nondum natus est*". Ahora bien, para expresar el acto generativo eterno, se puede usar el pasado o el presente: aquél indica la perfección, éste remueve la separación, y denota la continuidad. Con esto quiere decir nuestro anónimo que el pasado aleja de la mente la idea de imperfección, incompatible con el acto divino, y que el presente evoca en nosotros la inseparabilidad del Hijo con el Padre (26). Ya antes se había aducido el tradicional ejemplo patrístico del fuego: "Nam illico ut ignis est, splendor ab ipso oritur, nec desinit splendor nisi desinat et ignis" (27). En estas aclaraciones de las *Sententiae divinitatis*, se puede observar que, recogiendo directamente la idea agustiniana expresada en la cláusula: *Qui semper nascitur, nondum natus est* (28) bajo la forma: *sicut cum gignitur puer, et nondum natus est*, recurre a la distinción de generación perfecta e imperfecta, no para indicar el doble estadio generativo en el sentido de los antiguos escolásticos: *conceptio carnis-conceptio hominis*, sino como índice de las dos fases: fecundación-gestación por un lado y parto por otro: en aquélla *puer gignitur, nondum natus est*; en ésta *filius generatur tantum a matre*, y el término de tal acción materna es *puer, filius iam natus*. La forma verbal pretérita *natus* est indica la perfección de la generación; la forma presente *nascitur*, al aludir a la inseparabilidad

---

24 *Op. cit.*, p. 48 ss.

25 *Op. cit.*, p. 10-16.

26 *Op. cit.*, 2. T., Text: Tractatus Sextus. De divinitate et Trinitate. II. De personis divinis, n. 6, p. 166*.

27 SEGOVIA, A., *Natus est - Nascitur. La eterna generación del Hijo...*: RevEsp Teol 8 (1948) 390, donde se expone el empleo que hace del presente y del pasado San Justino. Cf. DÖLGER, FR. J., *Sonne u. Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie d. christl. Altertums*: AntChrist (Antike und Christentum) 1(1929) 271-290.

28 AUGUSTINUS (S), *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 37: PL 40, 27.

del Hijo con el Padre, ofrece un elemento nuevo en esta discusión, si bien insinuado ya en un pasaje agustiniano (29); además de este importante punto dogmático que viene a expresar el concepto de consubstancialidad del Verbo con el Padre, nuestro anónimo apunta la nota de continuidad en el acto generativo, nota peculiar de lo eterno que siempre es actualísimo.

Pedro Lombardo

El Maestro de las Sentencias no necesita presentación. Su obra compilatoria, sistemática, a base de enorme masa de materiales transmitidos de siglo en siglo, tuvo un éxito inaudito, cuyas causas y características pueden leerse resumidas en *Le Mouvement théologique du XII siècle* del Padre de Ghellinck (30) y del cual puede dar una idea la monumental obra de Fr. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (31). Escritas a mediados del siglo XII (32) muestran en lo que respecta a nuestra cuestión huellas del autor de la *Summa Sententiarum* (33).

Ante todo le copia casi a la letra, ya al proponer el problema, añadiendo tan sólo una cláusula, referente al uso del futuro:

---

29 AUGUSTINUS (S), *Epistola* 238, c. 4, n. 24: Ed. GOLDBACHER: CSEL (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum) 57, 552.

30 DE GHELLINCK, J., *Le Mouvement théologique...*, p. 245-249.

31 STEGMÜLLER, FR., *Repertorium Commentariorum...*, t. 1: Textus. Glosas a las Sentencias, p. 8 ss; Comentarios ordenados por los nombres de los autores, p. 13 ss; Comentarios anónimos por el orden alfabético de las ciudades donde se hallan, p. 427-518. Añádanse BUYTAERT, M., *Damascenus latinus - On item 417 of Stegmüller's Repertorium Commentariorum*: FrancStud (= Franciscan Studies) 13 (1953) 37-70; DOUCET, V., *Commentaires sur les Sentences*: ArchFrancHist (= Archivum Franciscanum Historicum) 47 (1954) 88-170. 400-427.

32 Cf. PELSTER, FR., *Wann hat P. Lombardus die «Libri IV Sententiarum» vollendet?*: Greg (= Gregorianum) 2 (1921) 387-392; IDEM, *Der Brief Eugens III an B. H. v. Beauvais u. die Datierung der Libri IV Sententiarum*: Greg 15 (1934) 262-266. Es probable que el libro primero, donde se encuentra nuestra cuestión, fué redactado antes del año 1148. Véase DE GHELLINCK, J., *Le Mouvement théologique...*, p. 216, no. 5, donde dice: «Ces motifs [los alegados por Schupp en favor de tal fecha] méritent consideration sans toutefois entrainer conviction». Ultimamente VAN DEN EYNDE, D., *Nouvelles précisions chronologiques sur quelques oeuvres théologiques du 12e siècle*: Franc Stud 13 (1953) 110-118, propone la fecha 1154-1157. Esta sentencia no carece de probabilidad.

33 Nótese que nos referimos concretamente a nuestro punto. WEISWEILER, H., *La «Summa Sententiarum» source de Pierre Lombard*: RechThéolAncMéd 6 (1934) 170, asegura que la doctrina trinitaria de la *Summa Sententiarum* no ha sido utilizada, al menos de hecho, por el Lombardo. En todo caso, no se podría establecer como cierta tal utilización. Dentro de los límites fijados, nosotros damos como más probable la dependencia del Maestro respecto de la *Summa*, por el breve cotejo que sigue en el texto de nuestro artículo.

SUMMA SENTENTIARUM	LOMBARDUS
Quaeri solet, cum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem (quia aeterna est) utrum debeat dici, Filius semper gignitur, an semper genitus est (34).	Hic quaeri potest, cum generatio Filii a Patre, nec principium habet nec finem, utrum dici debeat 'Filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignetur' (35).

También coinciden ambos escritos en aducir como índice más exacto de la eterna generación la frase compleja del versículo 7 del salmo segundo: *Ego hodie genui te*; sólo que Lombardo menciona el pasaje encuadrado en el comentario agustiniano que citamos más arriba (36) donde el Santo habla también del futuro.

SUMMA SENTENTIARUM	LOMBARDUS
Hodie dixit quia non praeterit illa generatio; *genui* quia initio caruit (37).	Ideo enim dixit *genui*, ne novum putaretur, scilicet ne videretur incoepisse; *hodie* dixit, ne praeterita generatio videretur (38)

En cuanto al pasaje de San Agustín, donde se prefiere el *semper natus*, (39) el Maestro lo cita directamente, según también lo había traído Abelardo, mientras que la *Summa Sententiarum*, según notamos, conoce el texto sólo a través de San Gregorio.

La conclusión del Maestro de las Sentencias, es que hay que interpretar benignamente la frase dura de este Pontífice: "non possumus dicere semper nascitur...", en el sentido de que: "non ita convenienter, non ita

34 *Summa Sententiarum*, tract. 1, c. 7: PL 176, 54.

35 Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, l. 1, dist. 9, c. 4, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1916, t. 1, p. 68. En el capítulo 2, había probado la coeternidad del Hijo con el Padre, valiéndose de testimonios de San Agustín y San Ambrosio. De aquél se toma el ejemplo del resplandor, coevo del fuego, y la prueba de que, siendo el Hijo la sabiduría de Dios, según el texto de San Pablo, en la carta 1 Cor 1, 24, «...Christum... Dei sapientiam...», siempre el Padre tuvo al Hijo, «quia semper habuit sapientiam». De San Ambrosio aduce Lombardo una prueba, sacada de texto de Isaías 43, 10, «ante me non est formatus Deus et post me non erit», supuesta la correlatividad de las nociones de Padre-Hijo y la inmutabilidad divina que impide concebir un Dios que no sea siempre Padre. *Op. cit.*, p. 66 s.

36 Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, l. 1, dist. 9, c. 4, t. 1, p. 69. El pasaje agustiniano que trae Lombardo es de las *Enarrationes in Psalmos*, In Ps. 2. v. 7, n. 6: PL 36, 71.

37 *Summa Sententiarum*, tract. 1, c. 7: PL 176, 54.

38 Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, l. 1, dis. 9, c. 4, t. 1, p. 69.

39 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus...*, q. 37: PL 40, 27. Una glosa volátil anónima, Pseudo-Pedro Pictaviense, aclara que la frase agustiniana «Melior est semper natus» quiere decir «melius est dicere de Filio, quod semper natus est». Y en cuanto a la cláusula «aliud est enim nasci, aliud natum esse» explica el anónimo «Nota tamen quod Filio non est aliud nasci, aliud natum esse. Non enim Deo est aliud fuisse quam esse». Cf. Landgraf, A., *Notes de critique textuelle sur les Sentences de Pierre Lombard*: RechThéolAncMéd 2 (1930) 84.

congrue ad explanationem veritatis", ya que el *semper natus* indica mejor que el acto generativo divino es perfecto, sin comienzo ni fin.

Ricardo de San Víctor

En la Escuela parisiense del famoso Hugo de San Víctor, a la que pertenece la *Summa Sententiarum*, encontramos pocos años después de Lombardo, en todo caso antes del 1173, una exposición de Ricardo también victoriense, donde, si bien no se habla directamente de la enunciación del acto generativo, sino del mismo concepto de eternidad en el acto, indirectamente se engloba el problema gramatical: Ricardo se contenta con proponer los reparos que a la razón parecen insolubles.

> «Si eius nativitat aliquando non fuit, quomodo Patri Filius coeternus vel coequalis? Et si aliquando non erit, quomodo illa natura incommutabilis erit in qua aliquid transit? Si semper fuit, quomodo ab alio esse accepit, qui nunquam esse incoepit, sine quo Pater nunquam esse potuit?... Ecce ista, si iuxta humanam aestimationem pensentur, humanae rationi repugnare videntur» (40).

Pedro de Poitiers

Lo mismo que Lombardo, viene a decir su discípulo Pedro de Poitiers. Su comentario se suele datar entre 1168 y 1170, y en todo caso antes de 1176 (41). Si el empleo del presente *nascitur* se postpone al del pretérito, no es porque no sea verdadero. "sed quia non est adeo evidens veritas hic sicut ibi". Y transcribiendo el pasaje del Maestro en que éste niega que, al afirmar *siempre nace*, se implique la iteración del acto generativo, añade por su cuenta el pictaviense la gráfica comparación "nec comestio mea iteratur, dum continue comedo". También aduce el ejemplo ya tan conocido de Orígenes, citado por el Lombardo, pero que en Pedro reviste una singular fuerza de expresión: "nec bis fundit lumen haec lucerna, dum contunue fundit" (42).

Magister Bandinus

Otro glosista de Lombardo, aún en el siglo 12, Magister Bandinus, hace coincidir los testimonios ya conocidos de Gregorio y Orígenes (43) que

40 RICHARDUS A SANCTO VICTORE, *Beniamin Maior*, l. 4, c. 18: PL 196, 158.

41 Cf. DE GHELLINCK, J., *Le Mouvement théologique...*, p. 258.

42 PETRUS DE POITIERS, *Sententiae*, l. 1, c. 28. Ed. MOORE, PH. S.—DULONG, M.: PubMedStud (Publications in Mediaeval Studies), Notre Dame, Indiana 1943, vol. 7, p. 226, lin. 55-70.

43 GREGORIUS MAGNUS (S), *Moralium Libri...*, l. 29, c. 1: PL 76, 477; ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam*, hom. 9, 4. Ed. KLOSTERMANN: GCS (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller) Origenes 3, p. 70 ,lin. 17-22. Dice así Orígenes: «Veamos quién es Nuestro Salvador: Resplandor de la gloria. El resplandor de la gloria no es engendrado una sola vez y ya no es engendrado ουχὶ ἅπαξ γεγέννηται καὶ οὐχὶ γεννᾶται sino que, en cuanto la luz es productora del resplandor, en tanto es engendrado el resplandor de la gloria de Dios. Nuestro Salvador es sabiduría de Dios, y la sabiduría es el resplandor de la luz eterna. Si pues el Salvador siempre es engendrado...».

parecen contrarios: esto sucede, porque cada uno se fija en lo sospechoso de la fórmula que rechaza: así como nosotros, al decir: "lectio semper legitur, lectionis imperfectionem ex usu locutionis ostendimus". En cambio al afirmar "lecta est lectio", queremos decir: "olim legi eam, nunc autem eam desiisse legi". En todo caso, no vale la objeción herética: lo que ha nacido no siempre existió, porque ha nacido para existir. Esto —explica Bandino— sucede en lo humano, donde ni existió el que es padre, ni fué padre el que existió, por eso no siempre engendró; pero cuando hay uno que siempre es padre, hay otro que siempre es hijo.

> «Quod si semper Deo Patri proprium est, quod semper Pater est, semper Filio proprium esse necesse est, quod semper natus est. Hoc sane humanum sensum et intelligentiam mundi excedit, nec capit hoc ratio humanae intelligentiae, sed prudentiae fidelis professio est» (44).

Simón de Tournai

Junto a la corriente de adhesión literal al Lombardo, tipo Pedro Pictaviense, encontramos otra que se remonta a teólogos, ya mencionados, anteriores al Maestro.

Y así, por ejemplo, entre 1160 y 1170 (45) el sutil dialéctico Simón de Tournai da una solución a nuestro tema que coincide con la de Abelardo y la del anónimo porretano, autor de las *Sententiae divinitatis*. Citados Gregorio y Agustín, como era de rigor, en pro del *semper natus*, y Orígenes en favor del *nascitur*, concluye, apoyándose en Hilario, que se pueden usar ambas fórmulas:

> «His auctoritatibus probatum est, quod non solum Filius natus est, sed etiam nascitur et Pater eum generat».

La razón, la había dado antes de citar a Hilario, comentando el pasaje de Orígenes:

> quia natus participium perfectionem innuit, asseritur natus, ut credatur perfecta [generatio] et, ne credatur praeterita, asseritur nasci (46).

Así pues, ambos giros se completan y corrigen mutuamente. La nota de actualidad, típica de lo eterno, y reflejada por los adverbios *semper*, *hodie* añadidos al perfecto *natus*, se puede expresar por el mismo presente

---

El texto origeniano en Bandino se cita *ad sensum*: «Salvator noster splendor est claritatis, qui non semel nascitur et desinit..., sed toties oritur quoties lumen ortum fuerit...» MAGISTER BANDINUS, *Sententiarum Libri Quatuor*, l. 1, dist. 9: PL 192, 986.

44 MAGISTER BANDINUS, *Op. cit.*, ibid.: PL 192, 986 s.

45 Cf. VAN DEN EYNDE, D., *Deux sources de la Somme théologique de Simon de Tournai*: Ant (= Antonianum) 24 (1949) 39-42.

46 SIMON DE TOURNAI, *Sententiae*, n. 37. Ed. SCHMAUS, M., *Die Texte d. Trinitätslehre in den Sententiae d. Simon v. Tournai*: RechThéolAncMéd 3(1931) 373; GARVIN, J. N., *Mediaevalia. Peter of Poitiers a. Simon of Tournai on the Trinity*: RechThéolAncMéd 16(1949) 313-316.

nasci, cuyas citas patrísticas no pueden tener otro sentido, al referirse a la eterna generación.

3. SIGLO TRECE

SUMARIO.—Prepositino de Cremona.—Alejandro de Halés.—La Summa Alexandri Halensis, compilación, en parte, de Juan de la Rochelle (Fr. Inquirens).—Hugo de San Caro.—San Buenaventura.—San Alberto Magno.—Santo Tomás.—Pedro de Tarantasia.—Juan Pecham (Peckham).—Gil de Roma.—Enrique de Gante. Ricardo de Middleton (de Mediavilla).

La fundación de la Universidad de París hacia el año 1200 y las traducciones latinas de escritos árabes y griegos con obras aristotélicas, y neoplatónicas en especial, fueron, entre otros, factores decisivos para la floración de la Escolástica en el siglo 13 (47). Por lo que toca a nuestro punto, el problema adquiere un desarrollo filosófico en consonancia con el espíritu dialéctico que se acentúa entonces. La profundidad de conceptos y la terminología más escolástica sustituyen a las relativamente breves exposiciones de los predecesores del Lombardo, de éste y de sus glosistas inmediatos.

Prepositino de Cremona

El influyente sumista, que llegó a ser Canciller de la Universidad de París, Prepositino de Cremona, no nos interesa, ya que se contenta con indicar (a. 1206) en lo que atañe al tema, que el perfecto *natus* es más conveniente que el pasado, porque expresa la perfección del acto, por oposición al presente, que implica imperfección; el aditamento *semper* indica la eternidad (48).

Alejandro de Halés

Y vengamos ya a la gran figura de Alejandro de Halés, que últimamente ha adquirido especial relieve, en el plano literario, con el hallazgo

---

47 Véanse, por ejemplo, WULF, M. DE, *Courants doctrinaux dans la philosophie... du 13e siècle*: RevNéoscPhil (=Revue Néoscolastique de Philosophie) 33 (1932) 1-20; GRABMANN, M., *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts*: BeitrGeschPhilMA 17. Bd., 5/6. H. (1916); IDEM, *Aristoteles im 12. Jahrhundert* (Mittelalterliches Geistesleben, München 1956, t.3, p.64-127). Véanse especialmente las páginas 119ss. Acerca de la investigación del aristotelismo medieval, cf. el trabajo del mismo autor. *Bedeutung und Aufgaben der Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus* (Mittelalterliches Geistesleben, t.3, p. 50-63).

48 PREPOSITINO DE CREMONA, (Codex lat. monac. 6985, fol. 23rb) citado por STOHR, A., *Die Trinitätslehre d. hl. Bonaventura* 1, p.49.

de su *Glosa* a los libros de las Sentencias (49). Compuesta entre 1223 y 1227 trata nuestro asunto, proponiéndose ante todo la cuestión: el no admitir como no lo admite San Gregorio, citado por Lombardo, el giro *semper nascitur,* no es por lo que se significa (el adverbio *siempre,* indica lo eterno), sino por lo que se consignifica (el verbo *nascitur* quiere decir: *está* naciendo, aún no ha nacido); pero esto no es inconveniente, pues al fin y al cabo *nascitur* consignifica algo *presente,* y lo presente se halla más cerca del *esse aeternum* que lo pretérito que se aleja hacia el no ser.

Después, Alejandro comenta por su parte: el presente se puede tomar en dos sentidos: primero como algo *divisible*: "*partibile*"; del cual una parte ya pasó y otra es aún futura; y en este sentido no conviene a la generación eterna, no sea que parezca imperfecta. En otro sentido, el presente se considera como *indivisible,* apelativo que conviene a lo eterno, y en este sentido podría concederse [el decir *semper nascitur*], pero de hecho no se concede, por la semejanza con el presente tomado en la primera significación; ni se admite *nascebatur* por la discontinuidad que implica con lo presente, pues donde hay eternidad, hay continuidad absoluta (50).

Como vemos, esta exposición del Halense, dentro de las ideas subrayadas por los teólogos anteriores, presenta la doble noción del indivisible *nace* y del divisible *está naciendo,* que puede entenderse, en el vocablo *nascitur.*

La Summa Alexandri Halensis

Esta misma distinción se lee en la denominada *Summa Alexandri Halensis,* cuya primera parte viene a ser una compilación realizada entre 1235 y 1245 por Juan de la Rochelle (fr. Inquirens) (51). Pero aquí se declara más el concepto de *indivisibilidad* en el presente: es el mismo ahora: *ipsum nunc,* que se considera como *fin* del pasado y *comienzo* del futuro; y así por razón de la indivisibilidad y presencialidad conviene con el ahora de la eternidad; por tanto rectamente se dice *semper nascitur.* Así también, cuando se dice *natus,* la significación adjunta es de pretérito perfecto: por la *preterición* no conviene con la eternidad, sino por razón de la *perfección.*

Obsérvese cómo en esta elaboración de las enseñanzas del Halense se da a escoger entre una u otra de las fórmulas *nascitur-natus,* rectamente entendidas, mientras que en la *Glossa* auténtica del mismo Doctor, se prefiere el *natus* tradicional de Agustín y Gregorio.

También es de señalar el giro filosófico-aristotélico: el ahora indivisible, considerado como fin del pasado y comienzo del futuro. Esta expre-

---

49 HENQUINET, F. M., *Le Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences enfin retrouvé* (Miscellanea Giovanni Mercati, vol. 2. Letteratura Medioevale, Citta del Vaticano 1956): Studi et Testi 122, 359-382.

50 ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi,* l. 1, dist. 9, n. 9 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 12), Quaracchi 1951, p. 119.

51 HENQUINET, F. M., *Fr. Considerans, l'un des auteurs jumeaux de la Summa Fratris Alexandri primitive*: RechThéolAncMéd 15 (1948) 77.

sión compleja se encuentra en el Estagirita, al tratar del tiempo (52). Recuérdese que, al principio del siglo 13, era ya conocido en París el escrito aristotélico *De physica auscultatione*, donde se encuentra dicha frase (53).

El concepto del *nunc impartibile* recurre en la filosofía árabe, por ejemplo, en Avicena (54). En cambio, el "praesens ut *partibile*, cuius pars praeterit et pars futura est", parece ofrecer un sentido extraño a la antigua filosofía pagana. San Agustín escribe:

> «Si quid intelligitur temporis quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est quod praesens dicatur» (55).

El tiempo, no el presente, es lo divisible. "Tempus est duratio successiva... continua et partibilis", opina el dominico inglés, de tendencia agustiniana, Roberto de Kilwardby (56). La partibilidad del presente se entiende tan sólo, si con este nombre se quiere significar lo actual, lo existente, y en este sentido el pasado y el futuro, aunque implican negación del ser, poseen actualidad, no simultánea, sino sucesiva: actualidad que fué y que será. Esta acepción del presente como divisible, nos dirá más tarde un discípulo de Alejandro, San Alberto Magno, es de Prisciano, gramático del siglo quinto después de Cristo, no desconocido por los escolásticos logistas del siglo 13 (57). Que este Prisciano tenía sus ideas propias, se ve también por la frase con que empieza un comentario a su tratado *De accentibus*, escrito por Nicolás de París: "Grammatica aliter dividitur a Donato, aliter a Prisciano" (58).

Profundizando más en los motivos por los cuales se pueden usar ambos términos *nascitur-natus est*, el compilador del Halense, antes de resolver el problema gramatical sobre el empleo de tales vocablos, y después de probar la generación divina eterna (59), discute y decide la cuestión de si

---

52 Aristoteles, *Phys.*, 4, 13. Ed. Bekker. Berolini 1831, vol. 1, p. 222, a. También es aristotélica la frase citada por la *Summa Alexandri Halensis,* l. 1, P. 1, inq. 2, c. 5, a. 2, resp. 1, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924, vol. 1, p. 436b. Cf. Aristoteles, *Peri Herm.* c. 7. Ed. Bekker, l. 27; Idem, *De gener. et corr.* II, c. 10. Ed. Bekker, 2, 464.

53 Cf. Grabmann. M,, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* 2.Bd, Freiburg i.Br. 1911, p.80.

54 Véase Goichon, A. M., *Introduction à Avicenna. Son épître des Definitions,* París 1933, 140-141. Véase especialmente la p. 138.

55 Augustinus (S), *Confessiones,* l.11, c.15, n.20. Ed. Vega, A. C. (*Obras de San Agustín* 2: Biblioteca de Autores Cristianos 11), Madrid 1946, p.816.

56 Robertus de Kilwardby, *De tempore,* q.17 (Ms. Cotton, Vittellius A,I del British Museum, fol. 213); cf. Chenu, M. D., *Le traité «De tempore» de R.Kilwardby*: BeitrGeschPhilThéolMA, 3. Supplementbd. (1935) 861.

57 Cf. Grabmann, M., *Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris u. ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des* 13. *Jahrhunderts* (Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, t. 1, p. 223-229ss.; Idem, *Der Kommentar des sel. Jordanus von Sachsen* († 1237) *zum Priscianus Minor* (Mittelalterliches Geistesleben, t. 3, p. 232-242. 244 ss.

58 Grabmann, M., *Die logischen Schriftem...,* t. 1, p 229.

59 *Summa Alexandri Halensis,* l. 1, P. 2, inq. 2, q. 1, tit.1, c.1, vol.1, p. 414-418. El epígrafe del capítulo primero es «An generatio sit». Prueba brevemente que la generación es eterna: «quidquid in eo intelligitur aeternum est», *Op. cit.,* ibid.

tal generación se halla en *fieri* o en *facto esse*, es decir si está verificándose o está ya completa; responde que ni lo uno ni lo otro, sino que está in *esse*: siempre se encuentra de la misma manera, pues el *fieri* y el *factum esse* sólo convienen a las criaturas. Sin embargo en algún sentido, se puede aplicar a Dios el esquema, aclarando el por qué del doble empleo. Para lo cual es de saber que existen dos clases de cosas: unas sucesivas, en las cuales *esse in fieri est esse in actu*; en ellas el *factum esse non ponit esse actu in praesenti, sed ponit fuisse in praeterito*. Por el contrario en los seres permanentes *esse in fieri non est esse in actu*, pero el *factum esse ponit esse actu in praesenti*.

Para comprender estas expresiones de la *Summa Halensis* conviene notar que la actualidad de lo sucesivo, por definición es un devenir, un hacerse: nunca está completo el acto. Por el contrario, en lo permanente, la actualidad es algo ya hecho, completo, no algo que *se está haciendo*. En aquél, un elemento viene tras otro: *prius et posterius*; en éste, los elementos están juntamente fijos, forman una totalidad simultánea: *totum simul*. De modo que en los seres sucesivos podemos considerar con la *Summa* dos aspectos: la sucesión misma y la presencialidad; y en los permanentes, otros dos: el de ser algo que ya pasó: *praeteritio*, y el de ser algo que está completo y perfecto. Ahora bien, cuando expresamos el acto generativo eterno con la fórmula *nace*, queremos indicar la *presencialidad*, y no la sucesión; cuando decimos *ha nacido*, nos fijamos en el aspecto de compleción o *perfección*, no en el de preterición (60).

Hugo de San Caro

Mucho más conciso que Alejandro y en todo caso más ceñido a la mera explicación literal del texto de las Sentencias se muestra Hugo de San Caro (Saint-Chère) (61). Sucesor del primer dominico promovido a la cátedra magistral en el Estudio General de la Orden en París, Rolando de Cre-

---

60 *Op. cit.*, vol.1, p.436.

61 De Hugo de San Caro se ha ocupado estos últimos años Fr. Stegmüller, en lo referente a las diversas redacciones del Comentario a las Sentencias. Véase STEGMÜLLER. Fr., *Die älteste Redaktion d. Sentenzenkommentars Hugos v. St. Cher in eines Handschrift d.königl. Bibliothek zu Stockholm*: NordTidsBokBibl (= Nordisk Tidskrift for Bok-och Biblioteksvasen) 35(1948) 69-79; IDEM, *Die endgültige Redaktion des Sentenzenkommentars Hugos v. St. Cher*: ClasMed (= Classica et Mediaevalia) 9(1948) 246-265.

O. Lottin, por su parte, además del mismo aspecto literario, sobre lo que se puede ver su artículo *Roland de Crémone et Hugues de Saint Chér*: RechThéolAncMéd 12 (1940) 135-143, ha estudiado ciertos puntos doctrinales de moral en su magnífica obra *Psychologie et Morale aux 12 et 13 siècles*. Louvain 1954, t. 4, p. 848 s. También trae datos de interés sobre Hugo de San Caro, MARTIN, R., *Quelques «premiers» maîtres dominicains de Paris et d'Oxford*: RevScPhilThéol (= Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques) 9 (1920) 420-433. Acerca de Hugo de San Caro y la evolución de la teología medieval, véase FISHER, J., *Hugh of St. Cher and the development of Mediaeval Theology*: Spec (=Speculum) 31 (1956) 57-69.

mona (62), Hugo, que llegó a obtener puesto distinguido entre los escrituristas de la época y en el campo filosófico se presenta más bien como ultraconservador (63), compuso entre 1230 y 1232 (64) un *Comentario a las Sentencias*, que en su primera redacción revestía más bien la forma de glosa.

En la transcripción del texto inédito vamos a utilizar el manuscrito Vatic. lat. 1098 que es del siglo 13, descrito y aprovechado por el Cardenal Ehrle en su estudio sobre Agustinismo y Aristotelismo en la Escolástica de este siglo (65).

Comienza Hugo por explicar la conexión, ya de la distinción nona del libro primero con la anterior, ya de las diversas cuestiones tratadas por el Maestro en aquélla. Por lo que se refiere a nuestro punto dice así :

> «quia filius est coeternus patri, ideo postea querit [Magister] utrum melius dicatur filius semper natus quam semper nascitur, et de hoc ponit auctoritates eorum qui sibi uidentur contradicere. Gregorius et Augustinus in hoc consentiunt quod melius dicatur semper natus quam semper nascitur. Origenes et Hylarius e contra. Sed si intentionaliter eos respiciamus, utrique bene dicunt; primi enim dicunt hoc, considerantes uerbum ut participium preteriti temporis secundum quod significa[n]t rem perfectam, summam in perfectione; et presens secundum quod dicit rem que incepit esse et nondum perfecta. Secundum quod dicitur presens est cui pars preterit et pars futura est; hoc respectu melius dicitur filius dei semper natus est; et semper notat eternitatem in filio; li natus perfectionem. Hoc supposito (?) hec est falsa: filius dei nascitur. Secundi uero, habentes respectum ad hoc secundum quod presentis temporis uerbum importat presentiam et preteritum preteritionem, et in diuina essentia omnia sunt presencia et nichil preteritum, ideo e contrario dicunt, et secundum diuersos respectus utrique bene dicunt» (66).

En esta exposición de Hugo, dentro de las líneas generales en el enfoque tradicional del problema, podemos destacar la insistencia en atribuir la nota de perfección al pretérito con reminiscencias de giros ya observados en algunos de los autores precedentes. Un examen comparativo ilustrará este punto :

San Gregorio : quatenus *natus* ad perfectionem pertineat, et *semper* ad aeternitatem (67).

Abelardo : praeteritum quasi pro perfectione posuit (68).

---

62 Ehrle, Fr. *Rolando de Cremona*: MiscDom (= Miscellanea Domenicana) 1923, p. 9 del *estratto*. También emplea este manuscrito Fisher en el artículo citado en la nota anterior.

63 Ehrle, Fr., *op. cit.*, p. 28, no. 6.

64 Cf. Stegmüller, Fr., *Repertorium Commentariorum...*, t. 1, p. 174.

65 Ehrle, Fr., *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo* 13. *Ulteriori discussioni e materiali*: XenThom (= Xenia Thomistica) 3 (1925) 545-549.

66 Hugo de Sancto Caro, *Commentarium in Sententias* (Vatic. lat. 1098, fol. 11 va.).

67 Gregorius Magnus (S) *Moralium Libri...*, l. 29, c. 1: PL 76, 477.

68 Abaelardus, P., *Theologia Summi Boni*, l. 1, c. 5, p. 8.

SIMON DE TOURNAI: natus *participium perfectionem* innuit (69).

PREPOSITINO DE CREMONA: el *participium* perfecti expresa la *perfección* del acto... *semper* notat eternitatem (70).

HUGO DE SAN CARO: considerantes uerbum ut *participium* preteriti temporis secundum quod significat rem *perfectam*... *semper* notat eternitatem.

Como se ve, la afinidad de expresión es clara especialmente entre Simón, Prepositino y Hugo.

La insistencia en considerar al pasado como índice de perfección, se repite en la segunda parte del Comentario de San Caro al pasaje del Lombardo. En ella se van glosando las principales frases del Maestro y los textos por él aducidos. Al tratarse de la tan conocida cláusula de San Gregorio: "non possumus dicere *semper nascitur*", anota nuestro autor:

> id est non ita conpetentius et expresse, quia presens non est totum simul (71).

Y refiriéndose a la frase del mismo pasaje del Santo: " [quatenus] natus ad perfectionem [pertineat]", añade:

> perfectum multipliciter dicitur, quia potest esse nomen substantie, et sic perfectum est cui nichil deest: hoc modo dicitur de deo simpliciter; vel potest esse nomen accidentis, et sic perfectum est nullam habens diminutionem sive indigentiam eorum que debet habere ad bene esse; vel potest esse participium, et tunc significat in motu post quem et per quem perfectum fit id de quo dicitur; et sic dicitur perfectum cui nichil deest de motu per quem fit: sic hoc modo non dicitur de deo, quia motus non cadit in deum (72).

Esta distinción es interesante, primero porque no aparece en los escritores anteriores que hemos estudiado. Además, por plantear un problema. Efectivamente, en la primera parte de su *Comentario*, considera Hugo el *natus* como *participio*, y en este sentido le atribuye la nota de perfección, aplicable al Hijo de Dios, en cuanto nacido eternamente del Padre. Así también, según indicamos, opinaban Simon de Tournai y Prepositino de Cremona. Pero ahora, en la glosa literal de las Sentencias, nuestro autor, comentando la frase: "natus ad perfectionem [pertineat]", nos dice que *perfectum*, en sentido *participial*, implica movimiento, y por tanto no se puede aplicar a Dios. Este cambio de parecer, supuesta la autenticidad de ambos pasajes, no parece pueda explicarse sino en la hipótesis de una doble redacción o elaboración. Si la paráfrasis de la segunda parte es más antigua que la primera, quiere decir que el comentarista creyó más prudente

---

69 SIMON DE TOURNAI, *Sententiae*, n. 37. Ed. SCHMAUS, M., *Die Texte d. Trinitätslehre*...p. 373.

70 PRAEPOSITINUS DE CREMONA, (Codex lat. monac. 6985, fol. 23rb) citado por STOHR, A., *Die Trinitätslehre d. hl. Bonaventura*, 1, p. 49.

71 *Op. cit.*, fol. 23 ra.

72 *Op. cit.* ibid.

omitir la triple sutil distinción entre nomen *substantiae*, nomen *accidentis* y nomen *participium*, y se contentó con identificar en el [filius] *natus*, en su sentido aceptable, la nota de *pasado* y la de *participio*, como sus antecesores ya indicados. De todas maneras resulta extraña la yuxtaposición de los dos pasajes en el texto conservado por nuestro manuscrito.

San Buenaventura

Volviendo ahora a la Escuela franciscana observamos que las enseñanzas reseñadas por el compilador de Alejandro de Halés, dejan su huella en el heredero y sucesor de este último en la misma Escuela: nos referimos a San Buenaventura (73).

En su importante comentario a las Sentencias que data del año 1248, después de haber probado que la generación *in divinis* es eterna (74), pasa a estudiar la cuestión: *Utrum generatio Filii terminata sit.* Entre las razones en pro, la primera es el famoso texto agustiniano: "Qui semper nascitur, nunquam est natus" etc. (75). En segundo lugar: el término del *ser engendrado* es *haber sido engendrado*; pero el Hijo de Dios ha sido engendrado; luego su generación ha terminado. La tercera razón: Item es más *noble* haber sido engendrado que ser engendrado, ya que esto es lo que conduce a aquello. Finalmente, en cuarto lugar: la generación continuada implica o *sucesión* o *iteración*, procesos ambos que repugnan en Dios.

Pero, por otra parte, en contra de una generación terminada está el que el ser simple e infinito carece de término; además la potencia siempre unida al acto, es más perfecta que la no unida.

El Santo concluye que la divina generación "est terminata, quatenus hoc vocabulum excludit imperfectionem, interminata vero quatenus excludit durationem" (76). Y a continuación distingue, como la *Summa sic dicta Alexandri*, dos categorías de seres: sucesivos y permanentes; pero en este último grupo Buenaventura introduce la novedad de una clase especial. En efecto, de los seres permanentes, unos hay en los cuales es lo mismo *esse* et *factum esse*, pero no es lo mismo *esse* et *fieri*. Así, por ejemplo, las substancias y los accidentes innatos, cuyo ser no depende del principio producente. Por el contrario en otras cosas permanentes no sólo coinciden el

---

73 Cf. Stohr, A., *Die Trinitätslehre d. hl. Bonaventura*, 1, p. 43 s. Bibliografía sobre el santo, puede verse en Longpré, E., s. v. *Bonaventure (Saint)*: Cathol (= Catholicisme) 2, 128, y en la Bibliotheca Franciscana en curso de publicación: CollFranc (= Callectanea Franciscana) 26 (1956).

74 «Dicendum, quod generatio Filii est aeterna tum ratione *generantis*, tum ratione *geniti*: ratione *generantis* propter summam et perfectam fecunditatem, ratione *geniti* propter summam et perfectam aequalitatem; quarum utraque conditio tollit, ne Filius sit posterius Patre... *Alia* ratio est propter summam in *utroque* actualitatem, in qua non distat actus a potentia, nec posse antecedit esse. Bonaventura (S), *Commentarius in primum Librum Sententiarum*, dist. 9, a. un., q. 3, concl. (Opera omnia, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1882, t. 1, p. 185a).

75 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus...*, q. 37: PL 40, 27.

76 Bonaventura (S), *Commentarius in Primum Librum Sententiarum*, dist. 9, a. un., q. 4, t. 1, p. 185a.

esse y el *factum esse*, sino también el *fieri*, como sucede en los influjos corporales y espirituales, que dependen totalmente del principio productor, y de los cuales San Agustín (77) propone el ejemplo de la luz que siempre nace y existe, mientras nace: siempre está brotando, siempre ilumina; pero por otro lado siempre es algo perfecto: in *fieri*-in *actu* esse-in *facto* esse. A este último grupo pertenece la eterna generación: el Hijo de Dios tiene un ser permanentísimo y sumamente unido al principio productor, en cuanto éste existe en su actualidad, pues también el Hijo mismo es acto puro; por tanto en El es lo mismo *nasci* et *natum* esse", et ideo semper nascitur et semper est natus et semper est, nec unquam desinit nec cessat generari". La dificultad agustiniana: el que siempre nace, nunca ha nacido, se refiere a aquella generación en la cual difieren *nasci* et *natum esse*, lo cual no ocurre en la divina generación. Sin embargo, como concebimos a ésta por analogía con la generación creada, y en las criaturas "de perfecto nato non dicitur nasci, sed natum esse", por eso San Agustín afirma que es mejor decir el Hijo ha nacido, "quia intelligibilius est, non quia ei non conveniat nasci". Por otra parte no es verdad que la generación que siempre existe, siempre produce algo de nuevo, pues el rayo siempre brota del sol, ni por eso siempre se itera o siempre sucede, sino que en virtud de su origen, se continúa en el ser (78).

Todo este profundo examen de la cuestión realizado por San Buenaventura, aunque sigue la orientación de la *Suma Halesiana* y recoge elementos tradicionales, en parte desde San Agustín y en parte de la Escolástica, sin embargo contiene la originalidad de subrayar la unión estrechísima del Hijo con el Padre, y la noción de acto puro que a ambos conviene: en esa purísima actualidad, ilustrada con el tradicional ejemplo de la luz y el foco, hace coincidir el *fieri* y el *factum esse* en el mismo ser permanente; para justificar la fórmula *semper nascitur* no acude, como la *Suma Halesiana*, al elemento aprovechable en el ser sucesivo, pues lo encuentra en la actividad incesante del *permanentísimo* acto puro.

En cuanto a la cuestión verbal, observa el Santo: primero que las formas de los diversos tiempos *aeque vere* se dicen de Dios, ya que denotan no los actos temporales, sino la duración del ser divino sin comienzo, como el pretérito; sin intervalo, como el presente; sin término, como el futuro.

En segundo lugar, si se prefiere el *semper natus* es por dos razones: una, práctica, apologética, antiherética: más se ha errado, en cuanto a la generación divina, por lo que se refiere al comienzo, que por lo que toca al intervalo o al término; por eso los Doctores han insistido en el empleo del pretérito que implica la ausencia de comienzo. Otra razón es de orden lógico y pastoral: nosotros conocemos la generación divina por lo que vemos en la generación creada; ahora bien, en ésta vemos que, mientras es engendrado, el *genitus*, es imperfecto; y así, para evitar esta mala inteli-

---

77 «...aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit... sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur» AUGUSTINUS (S) *De Genesi ad litteram*, l. 8, n. 12 Ed. ZYCHA: CSEL vol. 28, sect. 3, P. 1, p. 250.

78 BONAVENTURA (S), *op. cit.*, t. 1, p. 186s.

gencia, se prefiere el uso del pasado. Por lo demás el argumento de San Agustín, aducido en pro del presente: "verius dicitur *est* de Deo, quam *fuit* et *erit*" (79), no prueba el intento, ya que el verbo *est* significa "per modum quietis, et ideo *esse*, dum est, perfectum est". En cambio el verbo *generari*, considerado en las criaturas se significa a modo de *fieri*, "et... in pluribus hoc verum est, quod aliquid, dum fit, non habet esse perfectum" (80).

San Alberto Magno

Más concisa y menos metafísica es la explicación de S. Alberto Magno en su *Comentario a las Sentencias* que data del año 1249 (81). Esta gran figura de la Escuela dominicana, la mayor antes de su discípulo Santo Tomás, analiza en dicha obra las tres palabras: *semper, natus, est* y retiene de ellas "id quod nobilitatis est", lo *noble* que encierran, para aplicarlo al acto generativo divino, excluída cualquier imperfección: lo imperfecto del pretérito *natus* es la preterición misma; lo noble es la necesidad, que a él sólo conviene entre los vocablos de significación temporal. En el presente *est*, la imperfección significada consiste en la mutabilidad y la temporalidad; lo noble es la entidad, que a él solo compete, (como si dijera: el pasado ya *no* es ; el futuro aún *no* es; sólo el presente *es*). Por consiguiente los tres elementos de la frase *semper natus est*, aplicados a la generación divina, dan este sentido: el adverbio denota lo *indeficiente* de la eternidad; el participio, la *necesidad* de la generación, y el presente, la *entidad* de ésta. Semejante análisis de las *tres* palabras, merece ser subrayado, pues la fórmula en cuestión se solía reducir, desde San Agustín, al *doble* término *semper natus* (82).

Santo Tomás

Y con esto llegamos al año 1254, fecha en que Santo Tomás redacta su *Comentario a las Sentencias* (83). A la cuestión: "Utrum generatio divina debeat significari per tempus praesens", contesta primeramente con dos

---

79 Bonaventura (S). *Commentarius in Primum Librum...*, dist. 8, P. 1, e. 1, t. 1, p. 146; dist. 8, P. 1, Dubia circa litteram Magistri. dub. 7. t. 1, p. 163 s: Augustinus (S), *In Ioannis Evangelium Tractatus centum viginti quatuor*, tract. 99, n. 5: CCL 36, 585. He aquí las palabras del Santo: «Quamvis... natura illa... non recipiat fuit et erit, sed tantum est, ipsa enim veraciter est...»

80 Bonaventura (S), *Commentarius in Primum Librum...*, dist. 9, a. un., dub. 5, t. 1, p. 189s.

81 Kühle, H., *Zum problem d. Summa Theologica u. d. Sentenzenkommentare Alberts d. Gr.*: BeitrGeschPhilTheolMA, 3. Supplementbd., (1935) 591-610. En especial p. 596 ss.

82 Albertus Magnus (S), *Commentarii in Primum Librum Sententiarum*, dist. 9, a. 19 (Opera Omnia, L. Vivès 1890/1899, t. 25, p. 300s).

83 Grabmann, M., *Die Werke des hl. Thomas v. Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*: BeitrGeschPhilTheolMA, 22. Bd., 1/2. 3. stark erw. Aufl. (1949) 286 ss.

razones en pro: el presente, por no denotar sucesión, es el tiempo más competente para expresar la eternidad. En segundo lugar, distingue con Avicena (84) dos clases de agentes: unos que son "causa *fiendi* tantum" que sólo influyen en el hacerse de la cosa, y otros que son "principium *essendi*", que no cesan de influir en su término ya causado, mientras éste existe. Ahora bien, como el Hijo de Dios no ha sido hecho, para El el Padre no es "principium fiendi", sino que es "principium essendi", quia "dat sibi esse",

> «...Ergo quamdiu Filius habet esse, Pater dat sibi esse, quae datio est generatio. Cum igitur Filius verissime dicatur semper esse, et magis quam fuisse, verius diceretur semper nasci quam semper natus».

Si el Padre es el origen incesante del ser divino en el Hijo por la generación, mejor será decir *siempre nace* que *siempre ha nacido*.

En contra del empleo del presente, militan dos motivos: la imperfección aneja al que está *in fieri*, significada por el *semper nascitur*; además la relación de filiación viene a ser el término de la generación; ahora bien, tal término no se significa por el presente, sino por el pasado: "terminus generationis non significatur per praesens, sed per praeteritum. Ergo Filius verius dicitur *natus* quam *nascens*". (85).

La respuesta resolutiva del Doctor Angélico empieza por recordar un pasaje anterior de este mismo *Comentario* (86), donde citando un texto del Pseudodionisio (87) escribe que el Ser divino, como causa, posee: *praeac-*

---

84 Avicenna, *Metaph.* tract. 6, c. 2. La traducción latina de esta Metafísica, que utilizó Santo Tomás, es la del famoso arcediano de Segovia, Domingo Gundisalvo, que vivió del 1126 al 1151, y que fué el primer testigo del avicenismo latino en la Edad Media. Sobre este traductor toledano véanse los artículos de Alonso, M.,: Al-And (= Al-Andalus) 8 (1943) 115-188; Idem, *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*: Al-And 12 (1947) 295-338. d'Alverny, M. T., *Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne*: ArchHistDoctLittMA (=Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age) 27 (1953) 344, supone que Gundisalvo se valió probablemente de un intérprete, un tal Magister Iohannes. Acerca de las citas de Avicena en Santo Tomás, véase Vansteenkiste, C., Avicenna-Citaten bij S. Thomas: TijdPhil (= Tijdschrift voor Philosophie) 15 (1953) 457-507.

85 Thomas Aquinas (S), *Commentum in Primum Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, dist. 9, q. 2, a. 2.

86 *Op. cit.*, dist. 8, q. 2, a. 3.

87 Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus*, c. 5, § 4: PG 3, 817 D. El verbo mismo latino *praeaccipere* se encuentra en la traducción de Juan el Sarraceno, hacia 1167, y en la de R. Grosseteste, hacia 1235. El vocablo griego προειληφώς = praeaccipiens, no se halla en el manuscrito griego 437 de la Biblioteca Nacional de París, enviado por el Emperador de Constantinopla, Miguel II el Tartamudo, al Rey de Francia, Luis el Benigno, en 827, manuscrito utilizado por los dos primeros traductores latinos del Pseudo-Dionisio, el Abad Hilduino y Escoto Eriúgena. En cambio, se lee dicho vocablo en el texto griego que siglos después empleará G. Morel, editor de París en 1562. En todo caso, la *idea* de que Dios contiene como causa la perfección de los seres criados ocurre en el contexto griego del Pseudo-Dionisio. Véase Chevallier, Ph., colaborador de Flinois, P. y Bellot, G., etc.: Dionysiaca [Bruges] 1937, t. 1, p. C. CIV. 334. Noticias posteriores sobre versiones latinas del Pseudo-Dionisio, pueden verse en de Ghellinck, J., *Le Mouvement théologique*..., p. 97-102. Bibliografía general, en Roques, R., *L'Univers dionysien*: Théol (= Théologie) 29 (1954) 7-28.

cipit en sí todo ser, por lo que se refiere a cuanto hay de perfección en todas las cosas. Como El no falta, sino que está presente a todos los tiempos, nos servimos de los verbos de todos ellos para enunciarlos de Dios, conscientes de que ninguno representa perfectamente la eternidad.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que existen seres de suyo imperfectos como el movimiento y demás sucesivos, en los cuales, lo perfecto que encierran sólo se halla, cuando se viene al término; pero hay otros, cuyo ser es permanente: en ellos su perfección se designa mejor por el presente, pues ésta se encuentra en aquello que son, mientras que el pretérito es un alejarse del ser. Por eso, cuando se trata de Dios, lo que decimos de El a modo de algo que permanece, se declara con más verdad con el presente, diciendo, por ejemplo, Dios *es* bueno; pero lo que en Dios significamos a modo de *acto*, como algo que pasa, con más verdad se designa por el pretérito; por eso dice San Gregorio que más propiamente decimos "Filium *natum* quam *nasci*" (88).

A diferencia de las generaciones inferiores o de cualquier *fieri* que sólo son perfectas, cuando dejan de ser, en la divina generación se hallan a la vez la perfección y el ser: por eso, para expresar el ser indeficiente del acto generativo divino, podemos emplear el presente, y para indicar la perfección, acudimos al pretérito; pero, si queremos reflejar ambos elementos en un solo formulismo, lo más conveniente es decir *semper natus*: aquí la razón de sempiterno manifiesta la indeficiencia de la divina generación, y el pretérito, la perfección (89).

Basta comparar la exposición del Angélico, que hemos resumido, con las de los teólogos anteriores, para darse cuenta que, si bien maneja ideas ya conocidas, las sistematiza admirablemente, e incluso desarrolla algún punto de vista, que apenas señalaban los autores citados hasta ahora: así la distinción explícita entre causa *fiendi* y causa *essendi*, que sólo implícitamente rozaba San Buenaventura; entre lo que concebimos en Dios, como permanente y como transeunte, punto asimismo insinuado por el Doctor Seráfico. También son de notar las autoridades aducidas del filósofo árabe Avicena (90) y del neoplatónico Pseudodionisio (91). El conjunto sobresale por su profundidad, nitidez, armonía y erudición filosófica (92).

---

88 THOMAS AQUINAS (S), *Commentum in Primum Librum Sententiarum...*, dist. 8, q. 2, a. 3. Cf. dist. 9, q. 2, a. 2.

89 *Op. cit.*, dist. 9, q. 2, a 2, solut.

90 Las citas de Avicena son especialmente abundantes en el libro primero del Comentario del Angélico. Véase el estudio de GRABMANN, M., *Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des heil. Thomas von Aquin...*, (Mittelalterliches Geistesleben, t. 1, p. 262s.).

91 WEERTZ, H., *Die Gotteslehre des Ps. Dion. Ar. u. ihre Einwirkung auf Thomas v. Aquin*, Köln 1908.

92 Unos años después de redactado el Comentario de Santo Tomás a las Sentencias, esto es, entre 1256 y 1265, escribe el suyo Bombolognus de Bolonia, «qui fuit contemporaneus venerandi doctoris et admirandi fratris Thome de Aquino ejusdem ordinis predicatorum, qui nondum fecerat summam in theologia», testimonio sacado del *Codex* 753 de la Biblioteca de la Universidad de Bolonia, y que se halla en la página siguiente a la que contiene el «Explicit primus sententiarum». Cf. PELSTER, F., *Les manuscrits de*

Poco añadió el Santo en la *Suma Teológica*, doce años más tarde, en 1266. Tan sólo, al rechazar una famosa objeción arriana contra la eternidad de la generación del Verbo (93), nota el Angélico que entre el tiempo y la eternidad hay esta diferencia, que en aquél se distinguen lo indivisible, es decir el instante y lo durable, esto es el tiempo mismo, mientras que en la eternidad coinciden: el mismo ahora es indivisible y permanece siempre: "ipsum nunc indivisibile et semper stans"; este último caso es el de la generación del Verbo (94). El pasaje recuerda la exposición del Halense, al aplicar a lo eterno el apelativo *impartibile*, aunque la elaboración reviste distinta forma en ambos (95).

Unos años después Alberto Magno redactaba su *Summa Theologiae* (96), donde en lo referente a nuestro tema utiliza ideas tradicionales, pero

---

Bombolognus de Bologne, O. P.: RechThéolAncMéd 9 (1937) 405. Este religioso, de quien dice una nota añadida al manuscrito, de la misma mano que la anterior, «cuius vita sancta fuit et doctrina vera. Benedictus Deus», fué el primer dominico, según nota Pelster, del cual se conoce un Comentario a las Sentencias, compuesto en Italia. *art. cit.*, p. 408. Acerca de nuestro tema nos dice, siguiendo la *Summa Halesiana*, que la generación eterna del Hijo no se encuentra ni en *fieri* ni en *facto esse*, sino *semper in esse invariabili sine motu vel mutatione*. Con el tiempo verbal presente expresamos que no ha pasado la generación; con el perfecto expresamos la perfección del acto: «ut autem utrumque simul concludatur, sc. perfeccio et esse generacionis convenientissime dicitur semper natus ut per sempiternitatem significetur esse generacionis indeficiens et per praeteritum eius perfeccio» (Codex 753 Bibl. Univ. Bolon. dist. 9, q. 2. Cf. SCHMAUS, M., *Die psychol. Trinitätslehre d. hl. Augustinus* (MünstBeitrTheol 11. H. [1927] 131, no. 1); el manuscrito no tiene paginación. Como se vé, las ideas nos son ya conocidas. Sólo queremos notar la afinidad entre la frase de Alberto Magno y la expresión de Bombolognus:

ALBERTUS MAGNUS (S), *Commentarii in Primum Librum Sententiarum*, dist. 9, a. 19, solut.	BOMBOLOGNUS DE BONONIA
«adverbium [*semper*] notat aeternitatis indeficientiam».	«dicitur semper... ut per sempiternitatem significetur esse generationis indeficiens».

93 Arrio dice que hubo un instante en que fué engendrado el Hijo, ya que estar siempre *in fieri* es imperfección; por tanto, antes de ese instante, el Hijo no existía. He aquí cómo propone textualmente la dificultad el Santo Doctor: 4. Praeterea, si Filius genitus est a Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suae generationis. Si semper generatur, dum autem aliquid est in generari est imperfectum, sicut patet in successivis, quae sunt semper in fieri, ut tempus et motus: sequitur quod Filius semper sit imperfectus; quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat. THOMAS AQUINAS (S) *Summa Theologica* p. 1, q. 42, a. 2, 4.

94 THOMAS AQUINAS (S), *Summa Theologica* 1, p. q. 42, a. 2, ad 4. No nos detenemos en la prueba que da el Angélico de la eternidad de la generación, pues este tema se halla desligado de la cuestión verbal. El tema lo resume SCHMAUS, M., *Der Liber Propugnatorius d. Thomas Anglicus*, p. 158: el acto generativo divino por ser, no libre, sino natural, por ser instantáneo y realizarse sin cambio, es eterno. Cf. THOMAS AQUINAS (S), *De potentia*, q. 3, a. 13; IDEM, *Compendium Theologiae*, c. 43.

95 ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum*, l. 1, dist. 9, n. 9, t. 1, p. 119.

96 Sobre el carácter compilatorio y otras notas distintivas de esta obra véase, por ejemplo, KÜHLE, H., *Zum Problem d. Summa theologiae u. d. Sentenzenkomentare Alberts d. Gr.*: BeitrGeschPhilTheolMA, 3, Supplementbd. (1935) 602ss. En cuanto al influjo de Aristóteles en San Alberto Magno, véase STEENBERGHEN, F. VAN, *Aristotle in the West...* Transl. b. JOHNSTON, L., Louvain 1955, p. 147-197.

con más profusión de citas, varias de Aristóteles, una de Prisciano, sin olvidar los textos clásicos de Agustín, Orígenes, Gregorio y Jerónimo (97). Coincide con Alejandro de Halés (98) en dividir el presente en *partibile* et *impartibile*. También presenta reminiscencias de San Juan Damasceno, al proponer el tema: "videtur... quod Filius non semel, sed continue nascitur de Patre, et sic generatio eius sit inquieta... et infinita": el teólogo griego insistía en la generación divina sin término, ni descanso (99).

Pedro de Tarantasia

Un insigne dominico contemporáneo de Santo Tomás, Pedro de Tarantasia, más tarde Papa con el nombre de Inocencio V, (100) compuso entre 1257 y 1259 un *Comentario a las Sentencias*, que alcanzó gran difusión (101). Su autor es un ejemplo de la orientación de la Escolástica hacia el nuevo aristotelismo, sin abandonar la línea tradicional agustiniana. El Comentario utiliza los de Buenaventura y los del Angélico.

Tratando del significado de la coeternidad de las personas divinas, se propone Pedro dos cuestiones: la primera reproduce literalmente el tema que vimos en Alejandro de Halés:

> «Primo an generatio Filii sit semper in fieri vel in facto esse. Secundo qualiter significetur melius, vel ut in facto esse, vel ut in fieri».

Contra la generación in *fieri* da tres razones; la primera:

> «Omne quod semper est in fieri, aut hoc est, quia nunquam perficitur, aut quia semper iteratur: sed divina generatio semper perfecta est, nec iteratur...» (102).

Este argumento resume concisamente dos anteriores: uno de San Buenaventura y otro de Santo Tomás. Aquél presentaba en favor de la

---

97 ALBERTUS MAGNUS (S), *Summa theologiae*, P. 1., tract. 7, q. 30, membr. 4, t. 31, p. 322-324.

98 En lo referente a la *Summa Halesiana*, la de San Alberto Magno, en general, se aproxima más a ella que a la de Santo Tomás. Cf. GORCE, M., *Le problème des trois Sommes*: *Alex. de Halès, Th. d'Aquin, Albert le Grand*: RevThom (= Revue Thomiste) 36 (1931) 293-301.

99 IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, l. 1, c. 8: PG 94, 812 s. Cf. SEGOVIA, A., *Natus est-Nascitur. La eterna generación del Hijo de Dios...*: RevEspTeol 8 (1948) 406.

100 La obra fundamental acerca de Pedro de Tarantasia es la de SIMONIN, H. D.-VOSTÉ, J. M., *Beatus Innocentius P. V* (*Petrus de Tarantasia O. P.*): StudDoc (= Studia et Documenta), Romae 1943. En cuanto a la influencia del Comentario en la segunda mital del siglo 13, véase LOTTIN, O., *A propos du Commentaire des Sentences de Pierre de Tarantaise*: RechThéolAncMéd 13 (1946) 90s. La mejor biografía es la de LAURENT, M.-H., *Le b. Innocent V* (*P. de Tarantaise*) *et son temps*: StudTest 129 (1947). Acerca de notas sobre manuscritos, véase KAEPPELI, TH., *La bibliothèque de Saint-Eustrige à Milan*: ArchFrPraed (= Archivum Fratrum Praedicatorum) 25 (1955) 37 s. 50. 52. Una idea de conjunto sobre Pedro de Tarantasia en FRUTAZ, A. P., s. v. *Innocenzo V*: EncCatt (=Enciclopedia Cattolica) 7, 14-16.

101 Exponente de la difusión alcanzada por esta obra es el dato significativo de existir 280 mss. de la misma en los siglos 13 al 16.

102 INNOCENTII QUINTI PONTIFICIS MAXIMIS, O. P. *In IV Libros Sententiarum Commentaria*. Ex Mss. Bibl Tolosanae Conventus Sancti Thomae, (t. 1, Tolosae 1652). Hemos usado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid 1/2/665, p. 87.

"generatio terminata": "in Filio Dei nec est successio nec iteratio" (103). El Angélico, al tratar de si la generación divina se debe significar o no por el presente, arguía en contra: "quod est semper in fieri est imperfectum" (104).

La segunda razón aducida por Pedro de Tarantasia es un testimonio agustiniano: "In aeternis quidquid est, tantummodo est: ergo nihil ibi fit" (105).

La tercera estriba en Aristóteles: "Quod fit, non est secundum Philosophum" (106). Esta prueba, ya la mencionaba la *Suma Halesiana,* puntualizando más: "in successivis sequitur 'si fit, est'; in permanentibus, 'si fit, non est" (107).

Al arguir en pro del *fieri* del acto generativo divino, Tarantasia se inspira de nuevo en San Buenaventura, acudiendo a la infinidad del ser divino que nunca pasa y carece de término (108); también estriba en la *Suma Halesiana,* la cual a su vez cita a San Pablo y a Origenes (109), al traer el símil del rayo que brota siempre del sol: "Filius procedit a Patre, ut splendor a sole: sed splendoris generatio semper est in fieri..."

En cambio parece aducir por su cuenta el argumento de la coexistencia de la eternidad con cualquier tiempo:

> «Quidquid aeternum est, simul est cum toto tempore; actus generationis aeternus est: ergo simul erit cum toto tempore: ergo quotidie generatur Filius» (110).

La respuesta de nuestro autor a la cuestión, recuerda mucho a la de la Suma Halesiana:

SUMA HALESIANA

«Respondeo dicendum quod aeterna generatio non est in fieri nec in facto esse, sed in esse, quia fieri et factum esse solum conveniunt creaturis, esse vero semper uno modo convenit divinis» (111).

PEDRO DE TARANTASIA

«Respondeo: Generatio Dei est aeterna: aeterna vero non fiunt, et quae non fiunt, nunquam sunt in facto esse: ergo dicendum est quod generatio Dei nunquam est in fieri, nec in facto esse, sed in esse invariabili sine ullo motu vel mutatione (112).

---

103 BONAVENTURA (S), *Commentarius in Primum Librum Sententiarum,* dist. 9, a. un., q. 4, n. 4, t. 1, p. 186.

104 THOMAS AQUINAS (S), *Commentum in Librum Primum Sententiarum,* dist. 9, q. 2, a. 2, n. 3.

105 AUGUSTINUS (S), *De diversis quaestionibus...,* q. 19; PL 40, 15.

106 ARISTOTELES, *Peri Herm.,* 7, t. 1, 17; IDEM, *De gen. et corr.,* 2, 10, t. 1, 336.

107 *Summa Alexandri Halensis,* l. 1, P. 1, inq. 2, q. 1, tit. 1, c. 5, a. 2, resp. t. 1, p. 436.

108 BONAVENTURA (S), *Commentarius in Primum Librum...,* dist. 9, q. 4, n. 3, t. 1, p. 436.

109 *Summa Alexandri Halensis,* l. 1, P. 1, inq. 2, q. 1, tit. 1, c. 5, a. 2, n. 1s, t. 1, p. 436.

110 INNOCENTIUS V (PETRUS DE TARANTASIA), *In IV Libros Sententiarum Commentaria,* p. 87s.En otro contexto, refiriéndose a la enunciación verbal, Santo Tomás había apuntado la idea de tal coexistencia. Véase THOMAS AQUINAS (S), *Commentum in Librum Primum Sententiarum,* dist. 8, q. 2, a. 3, solut.

111 *Summa Alexandri Halensis,* l. 1, P. 1, inq. 2, q. 1, tit. 1, c. 5, a. 2, n. 1s., t. 1, p. 436.

112 PETRUS DE TARANTASIA, *In quatuor Libros Sententiarum...,* p. 88.

En cuanto a las pruebas en favor del *fieri*, Tarantasia responde brevemente: la generación divina es *negative*, no *privative* infinita; y, aunque carezca de término, el acto es simple, no sucesivo; por tanto no se sigue que esté *in fieri*.

Tampoco se sigue tal consecuencia del hecho de coexistir la generación eterna con todo el tiempo y las partes de éste, pues, debido a dicha simplicidad, la coexistencia se verifica "*stando*, non *fluendo*: patet ergo quod semper est in esse, nunquam in fieri".

Por lo que atañe al cuarto argumento, nuestro teólogo, insistiendo en Buenaventura, desarrolla más la metáfora tradicional del sol y su resplandor, aunque sin hacer al final la aplicación a nuestro caso, como la hacía el Doctor Seráfico:

SAN BUENAVENTURA	PEDRO DE TARANTASIA
Comparat igitur Origenes ad egressum splendoris, non quantum ad iterationis *assimilationem*, sed quantum ad *privationem intermissionis* sive interpolationis. Et nota quod differunt *splendor, radius* et *lumen*, cum omnia dicant influentiam a luminoso: quia *radius* dicit emissionem secundum diametralem distantiam; *lumen* secundum circunferentiam, utrumque tamen in profundum transparentis; *splendor* dicit repercussionem ad corpus non transparens, tersum et limitatum. Sed tamen Origenes vocat splendorem lumen progrediens a luce. Ad illud ergo quod obiicitur quod Filius est lux, dicendum quod lux habet in se naturam *manifestandi*, et ita respicit cognitionem, et appropriatur Filio; habet in se vim *multiplicandi* sive generandi splendorem; et ita appropriatur Patri (115).	Ad 4. De splendore. Similitudo est quoad coevitatem originis, non quoad successivam continuationem eiusdem (113). Differt autem lux, lumen, splendor, radius, claritas: quia lux dicitur prout est claritas corporis luminosi, scilicet in suo fonte; lumen prout in corpore transparenti, scilicet in aere; splendor prout reflectitur in corpore opaco; radius prout dirigitur a sole ad certam partem corporis, vel terrae; claritas, prout impermixta est suo contrario, seu fonte, seu alibi (114).

113 *Op. cit.*, p. 88. En el texto *Differt* va a continuación de *eiusdem*.

114 *Op. cit.*, ibid. Acerca de la cláusula «lumen prout in... transparenti, scilicet in aere» véase ARISTOTELES, *De anima*, l. 2, c. 7, t. 1, p. 418, B. Algo diferente es la distinción que da San Isidoro entre *lux* y *lumen*: «Lux ipsa substantia; lumen quod a luce manat, id est candor lucis». *Etym.*, l. 13, 10, n. 14. Ed. LINDSAY, s. p. En cuanto a la claridad puede recordarse la noción que da Plinio de la imagen reflejada en el espejo: «Digesta claritate materiae accipientis umbra. *Nat.*, 33, 130.

115 BONAVENTURA (S), *Commentarius in Primum Librum...*, dist. 9, Dubia circa litt. Mag., dub. 7, t. 1, p. 190.

Examinada ya la primera cuestión propuesta, referente al hecho mismo: si la generación divina se encuentra in *fieri* o in *facto esse*, pasa nuestro autor a la cuestión *verbal*: an generatio Filii melius significetur in *facto* esse quam in *fieri*.

Los motivos en favor del presente son de nuevo un reflejo de la exposición de Buenaventura, sólo que éste los trae, al tratar de la cuestión *real*, a saber, si la generación está o no in *fieri*, y no, al referirse al problema de la expresión.

SAN BUENAVENTURA	PEDRO DE TARANTASIA
2... Aeternum non habet se aliter nunc quam prius, sed semper omnino uniformiter: ergo si semper Pater a principio generat, adhuc generat.	1. Praesens, cum sit actu existens et uniforme magis competit aeternitati: ergo generatio aeterna convenientius designatur per praesens.
4. Item, perfectior est potentia semper actui coniuncta, quam quae non semper: ergo perfectior est fecunditas semper actui generationis coniuncta... si ergo in Deo est fecunditas perfecta, semper ergo generat (116).	2. Perfectior est potentia semper actui coniuncta, quam non semper: potentia generativa Patris est semper perfecta: ergo semper actui coniuncta; unumquodque vero melius significatur prout est in re: ergo melius significatur, quando dicitur semper nascitur.

En pro del pasado milita el famoso texto agustiniano: "Melior est qui semper natus est". Además, contra el *nascitur* está la imperfección aneja a lo que siempre *est in fieri*; prueba esta última apuntada ya en Buenaventura, aunque literariamente la afirmación de Tarantasia coincide más bien con la de Santo Tomás (117).

La solución de nuestro autor al tema *verbal*, está calcada sobre la de la Suma Halesiana, pero la exposición resulta más clara; basta citar el final: Si hablamos de la generación eterna, explicándola al modo de los seres sucesivos, mejor diríamos: *semper nascitur*; pero, como de hecho la generación divina es permanente, y siempre perfecta, mejor decimos *semper natus est*.

Sobre esta última locución se hace notar que de las dos formas verbales *fuit* y *est*, con la primera se expresan "praeteritum et actus et terminus"; con la segunda "notatur terminus praesens, licet actus praeteritus: et quoad hoc melius dicitur, semper natus est, inspiciendo ad perfectionem simul et praesentialitatem" (118).

Ya indicamos, al tratar de Alberto Magno, el interés que en éste revestía el análisis del *natus* y del *est* (119). Ahora, la observación de Pedro

116 *Op. cit.* dist. 9, a. un., q. 4, Contra 2, t. 1, p. 186.

117 «illud quod est semper in fieri est imperfectum». THOMAS AQUINAS, *Commentum in Librum primum...*, dist. 9, q. 2, a. 2, n. 3.

118 PETRUS DE TARANTASIA, *In quatuor Libros Sententiarum...*, p. 88s.

119 Véase más arriba página 169.

de Tarantasia: "notatur terminus praesens, licet actus praeteritus" reproduce en forma más concisa y menos técnica el pensamiento del Doctor Universalis, que había escrito en su *Comentario a las Sentencias*:

> «In talibus enim locutionibus ubi duo tempora significantur, unum tantum determinat comparationem; et alterum est respectu cuius alterum accipitur: ut cum dicitur, ille amatus est, tempus praesens quod accipitur per ly *est*, non est mensura actus vel passionis qui importatur per ly *amatus*; sed potius prateritum tempus quod consignificatur in hoc quod dico *amatus*; et tempus accipitur ibi respectu praesentis ad quod terminatum est illud praeteritum: ergo videtur, quod similiter cum dicitur, *Filius semper natus est*, quod praeteritum referatur ad generationem, et presens sit nunc ad quod terminatur praeteritio praeterita» (120).

Aunque, según anunciábamos al principio de este trabajo, hemos prescindido generalmente, en la cuestión verbal, del empleo del futuro, sin embargo, a fin de completar la exposición de Pedro de Tarantasia, vamos a transcribir las siguientes líneas reveladoras también de sus cualidades.

> «Futurum caret et actualitate, et perfectione; sed praeteritum caret quidem actualitate, sed non perfectione; ideo futurum non ita bene dicitur, sicut praesens, et praeteritum; dicitur tamen aliquando ratione impertransitionis: in praeterito enim est praeteritio et perfectio; in praesenti actus existendi, et transitus in praeteritum; in futuro non existentia, et impertransitio. Quoad perfectionem praeteritum de Deo dicitur; praesens quoad actualitatem; futurum quoad impertransitionem: unde de Deo dicitur: est, fuit, erit» (121).

En resumen, podemos decir que Pedro de Tarantasia, estrechamente ligado a la *Suma Halesiana* y a San Buenaventura, sin desconocer las enseñanzas de otros escolásticos, ni ciertas precisiones terminológicas de la física antigua, tiene el mérito de presentar con claridad y concisión el tema tratado por sus predecesores. De hecho fué grande su influjo, según apuntamos y tendremos aún ocasión de señalar respecto de nuestro tema.

Juan Pecham (Peckham)

Conocedor personal de Santo Tomás, con quien disputó en París y a quien defendió en momentos difíciles, el francisco inglés Juan Pecham (Peckham), Doctor ingeniosus, nombrado en 1279 Arzobispo de Cantorbery (122), compuso, además de otras obras teológicas en prosa y verso, un *Comentario a las Sentencias* que data de 1265 o poco después. En él propone

---

120 ALBERTUS MAGNUS (S), *Commentarii in Primum Librum...*, dist. 9, a. 19, t. 25, p. 300.

121 PETRUS DE TARANTASIA, *In quatuor Libros...*, p. 89.

122 Datos biográficos sobre Juan Pecham pueden verse en el artículo de SPETTMANN H.,*Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Pecham O. F. M.* († 1292): FranzStud (= Franziskanische Studien) 2 (1915) 170-207. 266-285. 283-284. Estas útimas páginas son un resumen; DOUI, D. L., *Arz. Pecham*, Oxford 1952.

nuestra cuestión, utilizando la fórmula de la *Suma Halesiana,* que acabamos de ver en Pedro de Tarantasia: "Utrum generatio sit in fieri vel in facto esse".

Al exponer las razones contra la actualidad de la divina generación, apunta el efato aristotélico que ya vimos en dicha *Suma* y que utilizaba también el mencionado teólogo dominico: "in permanentibus, quod fit, non est" (123). Asimismo trae aquí un motivo que notamos en Buenaventura: "Item nobilius est generatum esse quam generari". Al responder a la dificultad, distingue en las criaturas, según la clasificación ya tradicional, entre los seres sucesivos, "quae esse non habent nisi dum fiunt" y los permanentes "quae non habent esse nisi cum facta sunt". En aquéllos, lo que tienen de perfección es estar siempre unidos a sus causas, y lo que tienen de imperfección es el no poder subsistir sin ellas (124).

Como vemos, Pecham se aparta de San Buenaventura en este punto: para el Doctor Seráfico la dependencia respecto del principio productor, y la inmanencia en él es perfección de una de las categorías de los *permanentes,* a la cual categoría asimila la eterna generación del Hijo, siempre permanente en su principio, y acto puro, único con El. En cambio, Pecham extrae del ser sucesivo la perfección de estar unido al ser productor; y del ser permanente, la perfección de subsistir; de donde concluye que en Dios, aunque propiamente no hay ni *fieri,* ni *factum esse,* por la respectiva perfección que suponen: aquel de no poder subsistir y este de estar separado de sus causas, pero sí hay *modus quidam utriusque,* a saber la modalidad de lo perfecto que entraña cada una de las categorías de seres: la de los sucesivos, a quienes corresponde el *fieri,* y la de los permanentes que están *in facto esse.*

En otra recensión (125) de este pasaje de Pecham, se describe dicha modalidad de lo perfecto con las siguientes expresiones: "in generatione permanentium perfectionis est quod manent post factum esse... in successivis autem nobilitatis est quod, cum generantur sive fiunt, sunt".

En estas líneas la afinidad con Alberto Magno en su *Comentario a las Sentencias,* se refiere más bien al segundo miembro: él también extrae "id quod nobilitatis est" en las diferencias de los tiempos: pero para él lo noble del pretérito es la *necesidad,* y lo noble del presente es la *entidad* (126).

Gil de Roma

Por su parte, el agustino Gil de Roma, discípulo de Santo Tomás y representante clásico del Escolasticismo del siglo 13 (127), en su *Comentario*

123 Véase más arriba la nota 52.

124 Ms. Flor. Naz. G. 4, 854, f. 36v. Transcripción de DOUCET, V., *Codicographia, Commentaires sur les Sentences, Suppl. au Repertoire de M. Fr. Stegmüller*: ArchFrancHist (= Archivum Franciscanum Historicum) 47 (1954) 138.

125 Ms. Paris lat. 1607, f. 36c; cf. DOUCET, V., *art. cit.*, p. 138s.

126 ALBERTUS MAGNUS (S), *Commentarii in Primum Sententiarum,* dist. 9, a. 19, t. 25, p. 300s.

127 GRABMANN, M., *Die Geschichte der katholischen Theologie,* Freiburg i. Br. 1933, p. 84.

a las Sentencias, que data del año 1276, tiene el mérito de analizar profundamente la diferencia entre el *tiempo* que mide al movimiento, y la *eternidad* que mide al mismo ser; de donde infiere que la generación temporal dice o presupone movimiento, y la eterna enuncia al mismo ser. Por tanto, en las generaciones inferiores, lo que se engendra, aún no *es*; en Dios aquello mismo que se engendra, tiene el ser; allí hay *fieri*, y movimiento, es decir sucesión, no simultaneidad de partes; aquí la generación divina posee todo el ser junto: "habet esse totum simul"; por eso, del acto generativo divino se pueden pronunciar las expresiones verbales de todos los tiempos. Sin embargo, la solución agustiniana *semper genitus est* es "magis expressiva veritatis", expresa mejor la verdad, pues indica a la vez los tres elementos que se pueden considerar en la divina generación: indeficiencia, presencialidad, perfección; elementos enunciados respectivamente por el *semper*, por el *est* y por el *genitus* (128).

Esta última consideración recuerda de nuevo a la de Alberto Magno; la diferencia salta a la vista en lo tocante al pretérito, donde el Santo, según hemos repetido al hablar de Pecham, subraya la nota *necesidad*, no precisamente la *perfección*.

Por lo demás el teólogo romano aprovecha las nociones filosóficas, en especial aristotélicas y pseudonisíacas, que ayudan a esclarecer la cuestión. Que el tiempo es la medida del movimiento, es idea desarrollada por el Estagirita, en su tratado *de physica auscultatione* (129). Para Avicena (130) el tiempo: *zaman*, es la medida del movimiento: *haraka*, bajo el aspecto de anterior y posterior. Asimismo se toma de Aristóteles el efato que ya conocemos: "quod fit non est"; utilizado, como hemos visto, por la *Summa Halensis*, por Pedro de Tarantasia y Pecham, es ahora aprovechado por Gil para contraponer el *fieri* de las generaciones creadas al *esse* de la generación en Dios. Del Pseudodionisio se aduce la afirmación: "aevum sive aeternitas mensurat esse" (131).

---

128 AEGIDIUS COLUMNIUS ROMANUS, *In Sent*. l. 1, dist. 9, q. 2, a. 3, Ed. 3. Cordubae 1699, p. 205s. Sobre Gil (Egidio) de Roma, véase LAJARD, F., *Gilles de Rome*, HistLittFrance (= Histoire litteraire de la France), 30, Paris 1888, p. 421-566.

129 ARISTOTELES, *De physica auscultatione*, l. 4, n. 12, t. 1, p. 220b. Acerca del tiempo en Aristóteles vease MOREAU, J., *Le temps selon Aristote*: RevPhilLouv (= Revue Philosophique de Louvain) 46 (1948) 57-84. 245-248; CONEN, P. F., *Aristotle's definition of time*: NewSchol (= The New Scholasticism) 26 (1952) 441-458; LABRIE, R., *Note sur la définition aristotélicienne du temps*: LavThéolPhil (= Laval Théologique et Philosophique) 10 (1954) 67-78. Más bibliografía sobre el tema puede verse en GOMEZ NOGALES, S., *Horizonte de la Metafísica aristotélica*: EstOn (= Estudios Onienses) ser. 2, vol. 4, Madrid 1955, p. 397.

130 GOICHON, A. M., *Introduction a Avicenne*, Paris 1933, p. 137. Sobre el primer estadio del movimiento aristotélico de la Escolástica medieval con influjo preponderante de Avicena, véase el trabajo de Grabmann en Mittelalterliches Geistesleben, t. 1, 7, p. 260ss, comentando a BAEUMKER, *Petrus de Hibernia... Sitzungsber. d. Bayer. Akad. Wiss., Philos.-philol Kl.*, München 1920.

131 PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, c. 10, § 3: PG 3, 937; *Dionysiaca*, t. 1, p. 490, lin. 3. La versión latina más parecida a la frase citada por Gil es la de R. Grosseteste: «proprietas saeculi est... secundum totum esse mensurare». *Dionysiaca*, ibid.

Enrique de Gante

También el "Doctor solemnis" y Profesor de París, Enrique de Gante, en su *Comentario a las Sentencias*, cuya composición es posterior al año 1277, además de presentar rasgos comunes con los teólogos ya mencionados, se parece en especial a San Alberto en su Comentario a Pedro Lombardo, en el análisis que hace de los tres vocablos : *semper-natus-est*; pero es más explícito y tajante en rechazar el pretérito puro, como menos propio para enunciar lo sempiterno, "ne per praeteritum intelligamus defectionem". Por otra parte Enrique, más aún que Alberto y Gil de Roma, saca partido del *est* en la fórmula *semper natus est*. El teólogo de Gante da esta razón para insistir en el *est*: "quia est praesens verbi substantivi, pertinet ad ipsius producti instantiam sine lapsu in aliquam defectionem". Por eso, lo mejor es convertir la activa : "Deus producit Deum", en esta pasiva : "Deus semper productus est a Deo"; frase que, según la mente de Enrique, se debe traducir literalmente : Dios siempre *es* producido por Dios (132). Cierto, añade, que San Gregorio, citado por el Maestro de las Sentencias, refiere los dos términos : *productus* y *est* a la perfección de la persona producida. Como si dijera : pero esta connotación : *ser perfecto* es especifica del pasado, *productus* : el *est* denota propiamente la *instancia*, la presencialidad o actualidad perenne del acto generativo.

Ricardo de Middleton (de Mediavilla)

Siguiendo la línea de la tradición franciscana de San Buenaventura en el ambiente académico de Oxford encontramos al Doctor sólido y copioso, Ricardo de Middleton (de Mediavilla), cuyo *Comentario a las Sentencias* se coloca entre 1285 y 1295 (133).

Aquí, al proponer la cuestión : "Utrum pater semper generet filium", apunta Ricardo cinco razones en contra, de las cuales la primera, la tercera y la cuarta son las que traía Buenaventura para probar que la generación del Hijo se ha terminado (134). La segunda también nos es conocida : se trata de la máxima aristotélica "Quod fit non est" (135); de ella infiere Ricardo : "ergo a simili quod generatur, genitus non est, sed filius Dei genitus est; ergo non generatur". La última razón contra el término *generatur*, se toma también a simili : "Item reprehenduntur illi qui dicunt quod mundus semper creatur; ergo similiter quod genitum est, amplius non generatur" (136).

---

132 Henricus Gandavensis, *Summa Quaestionum Ordinariarum*, P. 2, a. 54, q. 3, O-P, Parisiis 1520, f. 85-87. Reimpresión de Franciscan Institute Publications, Text Series n. 5, vol. 1, New York 1953. Acerca de la vida y escritos de Enrique, véase Ehrle, Fr., *Henrich v. Gent*: ArchLitKirchMA (= Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters) 1 (1885) 365-401.

133 Cf. Hocedez. E., *Richard de Middleton*, Louvain 1925, p. 45.

134 Véanse más arriba notas 75s.

135 Utilizada por la *Summa Halesiana*, por Pecham y por Gil de Roma, como vimos.

136 Richardus a Mediavilla (Middleton), *Super quatuor libros sententiarum*, l. 1, dist. 9, q. 2, Brixia 1591, t. 1, p. 99.

En pro del *generat* se cita el pasaje de Orígenes (137), aducido por Lombardo, y se añaden otros dos motivos, que recuerdan nuevamente ideas de San Buenaventura, pero expuestas en forma algo diversa: Por ser Dios acto puro, escribe Ricardo, no hay en El potencia que no esté *in actu*; luego el poder engendrar está siempre actualizado en Dios. El Doctor Seráfico se fijaba más bien en que el Hijo mismo es acto puro, y por tanto en El *nasci* et *natum esse* coinciden.

La última razón del teólogo middletoniano en favor del empleo del presente es que en aquello que existe sin movimiento el *factum esse* y el *fieri* están juntos (138). Buenaventura precisaba más: "Quaedam sunt in quibus est idem fieri et esse et factum esse, ut sunt illa quae habent esse permanens et totaliter dependent a principio producente" (139). Como se ve, al Santo no le basta que una cosa sea permanente: *sine motu*, para que en ella sea lo mismo *fieri* et *factum esse*; se requiere una condición: la dependencia total de ese ser permanente respecto de su principio productor. En nuestro caso, propiamente hablando, no se da dicha dependencia, que no dejaría intacta la perfecta igualdad de las personas divinas, pero sí una unión estrechísima del Hijo con el Padre, de donde procede, y en cuya virtud ambos son el mismo ser divino, acto puro.

Expuestos los motivos en pro y en contra de la generación actual del Hijo, pasa Ricardo a resolver la cuestión.

«Respondeo quod filius Dei ab aeterno genitus est, et semper generatur».

Pero ¿cómo se prueba y declara ulteriormente la actualidad de la generación? Algunos pretenden probarlo, continúa el teólogo inglés, recurriendo a los atributos divinos de inmensidad y simplicidad. Este argumento no parece suficiente, pues ambas formalidades "qua immensus et qua simplex", observa Ricardo, se encuentran en la generación, ya se exprese ésta por el pasado, ya se enuncie por el presente. En cambio me agrada más, añade, la prueba que dan otros. ¿Cual es la razón de que en los seres *sucesivos*: *in his quae fiunt per motum* no puedan coincidir el *fieri* y el *factum esse*? Pues que el movimiento, según Aristóteles (140), es propio del ser que está en potencia bajo la razón de potencialidad, y por tanto lo que se mueve está en potencia respecto de su término; consiguientemente,

---

137 Véase más arriba la nota 43.

138 *Op. cit.*, p. 100.

139 Cf. *Sent.* 1. 1, dist. 9, q. 4. Otro franciscano, Pedro J. Olivi, hacia 1282, expresa ideas parecidas; propone esta dificultad contra la producción de las personas divinas: «quod semper est in fieri, numquam de se nec in se habet esse fixum. Sed persona producta in divinis semper est in fieri, cum in divinis nihil transeat in praeteritum. Ergo...» A lo cual se responde: «quaedam sic sunt in fieri, quod una pars eorum sit post aliam partem, et talia, quamdiu sunt in fieri, non habent esse perfectum... Alia vero sunt, quae sic sunt in fieri, quod totam suam essentiam simul et semper accipiant ab agente, et de talibus non est vera propositio [a saber: numquam de se et in se habent esse fixum nisi pro quanto fiunt ab agente in diversitate essentiae, in qua non fiunt] nec producuntur personae divinae». *Quaestio de Trinitate*, 4, 34. Ed. Schamaus, M.: BeitrGeschPhilTheol MA 29 (1930) 156*, 212*.

140 Aristoteles, *Phys.*, 3, 3, t.1, p.200a.

según el mismo Aristóteles (141), nadie se mueve en orden a lo que ya posee. Cuando algo se ha realizado, cesa el realizarse y permanece el haberse realizado, porque el tal realizarse entraña recibir de otro el primer impulso para existir: "transit fieri remanente facto esse, eo quod tale fieri nunc importat primo accipere esse ab alio", como si dijera Ricardo: una vez que existe al ser hecho, el primer impulso para serlo, ya pasó. En cambio en la generación del Hijo que se realiza sin movimiento coinciden no precisamente el *fieri* y el *factum esse*, hablando en sentido estricto, pues en Dios no hay cambio, pero sí el *generari* y el *genitum esse*.

Otra manera de explicar la diferencia entre las acciones generativas creadas y la divina, la expone Ricardo, valiéndose de un pasaje aristotélico (142), utilizado por Santo Tomás (143): "Actio et passio radicantur in eodem motu". En la generación que se realiza con mudanza y movimiento, éste mismo es acción, en cuanto proviene del motor, y es pasión, en cuanto se halla en el móvil. Por tanto la generación activa, fuera de aquel cambio y de la acción que permanece en el agente, sólo dice relación del generante al engendrado, como de aquél, de cuya substancia proviene naturalmente éste; y la generación pasiva, excepto dicho cambio, sólo dice *relación* del engendrado al generante. Pues bien, como quiera que en Dios la generación se verifica sin cambio ni movimiento, pues ésto incluye imperfección, se sigue que la generación activa, además de la potencia generadora, y del Padre mismo y de la acción que queda en El, sólo dice relación del que engendra al engendrado; y la generación pasiva... sólo dice relación del engendrado al que engendra, como a aquél de quien proviene en identidad de substancia. Y como en Dios siempre existen las dos relaciones del *genitor* al *genitus* y de Este a Aquél, síguese que en Dios siempre se dan la generación activa y la pasiva, o con otras palabras: "Pater semper filium generat, et semper filius generatur".

En cuanto a la preferencia por una u otra fórmula, Ricardo presenta primero, al modo escolástico medieval y siguiendo la norma empleada en la cuestión anterior, los pros en favor del presente por una parte y del pretérito por otra (144).

En favor del presente milita el hecho de que en la eternidad nada es pasado, todo es actual. Además, según San Isidoro: "Deus non novit fuisse vel futurum esse, sed non negatur quin Deus noverit praesens tempus" (145). En tercer lugar, el mismo Dios se nombra por el presente: Ego sum qui sum (146); y como la generación eterna es el mismo Dios, mejor será expresarla por el presente. Por último, según ya indicaban Buenaven-

---

141 *Phys.* 3, 2, t.1, 201b. El efato mismo aducido por Ricardo no aparece aquí, pero sí la razón de él, a saber, que el movimiento es un acto imperfecto; por tanto le falta algo que poseer.

142 *Phys.* 3, 3, t.1, p.202b.

143 Pueden verse los pasajes principales citados y explicados, según la mente del Santo, en URRABURU, J., *Cosmologia,* Vallisoleti 1892, p. 1024, con la nota segunda,

144 *Op. cit.,* p.101.

145 ISIDORUS (S), *Etym.,* l. 7, 1, 12. Ed. LINDSAY. *Oxonii,* s. a., t. 1, s. p.: «Deus autem esse tantum novit, fuisse et futurum esse non novit».

146 Ex 3,14.

tura y Pedro de Tarantasia, en Dios la potencia siempre está unida al acto; por tanto, el acto generativo se enuncia mejor con el presente, índice de actualidad.

En contra de este tiempo está su significación: da a entender el *fieri*, y éste entraña imperfección; en cambio el pasado indica perfección. El presente, en cuanto tal, no dice inmutabilidad; el pasado, sí. Finalmente, como autoridades en pro del *genitus* se citan, después del tradicional pasaje agustiniano (147), dos textos bíblicos en donde la Eterna Sabiduría que es el Hijo, expresa su generación con el pasado: "Dominus possedit me" (148); "Ante omnes colles, ego parturiebar" (149).

La resolución de Ricardo distingue dos aspectos: el de la cosa en sí y el de la acomodación al pueblo. Mirada la cosa en sí misma, parece más apto el uso del presente:

> «Videtur quod simpliciter dicendo, et habendo aspectum ad naturam rei, convenientius exprimitur aeterna generatio per verbum praesentis temporis tantum, quam per verbum praeteriti temporis per se».

De aquí que Orígenes, comentando aquello de Jeremías: Inventa est coniuratio, (150) dice: "Salvator Noster semper nascitur" (151), y aduce el Libro de la sabiduría: "Ante omnes colles me Dominus generat" (152), y no como algunos que leen mal: "generavit" (153).

Pero, si se pretende excluir del corazón de los hombres sencillos, el error de pensar que la divina generación está haciéndose: *in fieri*, es más conveniente emplear el verbo en pretérito, diciendo: "Ab aeterno pater genuit filium".

Sin embargo, como dicha generación siempre es perfecta, y con todo el engendrado siempre es engendrado, según se declaró en la cuestión anterior, en último término, lo mejor es emplear o el presente con el participio pasado: "Pater generat genitum ab aeterno", o el pretérito con el adverbio que denote el presente: "Ego hodie genui te" (154), conforme al Salmo, pues así se significa la perfección y la permanencia del acto (155).

---

147 AUGUSTINUS (S), *De diversis quaestionibus...*, q. 37: PL 40, 27.

148 Prov 8,22. Nótese la observación de Vaccari: La sabiduría que se alaba es, en último término, la sabiduría esencial de Dios... Por otra parte, se la representa como algo distinto de Dios, que proviene de Dios por vía de generación... No se podía preparar más adecuadamente el camino a la doctrina del Evangelio, a la doctrina cristiana de la distinción de personas... VACCARI, A., *Il concetto della Sapienza nell'Antico Testamento*: Greg 1(1920) 238. También sobre la relación entre la sabiduría divina del *Liber Sapientiae* en el Antiguo Testamento y el Logos del Nuevo Testamento, véase, por ejemplo, lo que escribe Fischer, J., «*in Sapientia* der Geist Gottes durch die stracke Personifizierung der Weisheit eine Vorstufe zu dem Glauben an den persönlichen Logos gebaut hat». *Das Buch der Weisheit*, Würzburg 1950, p. 7.

149 Prov 8,25.

150 Ier 11,9.

151 Véase la nota 43.

152 Prov 8,25 (vers. 70).

153 Acerca de estos pasajes aducidos por Orígenes, véase nuestro artículo *Natus est-Nascitur...*: RevEspTeol 8 (1948) 396-397.

154 Ps 2, 7.

155 *Op. cit.*, p. 101.

Esta larga exposición de Ricardo de Middleton, poco agradable para la lectura por sus repeticiones y a veces incorrecciones, no siempre adjudicables al autor, confirma el carácter de relativo eclecticismo que en general se ha atribuído a Ricardo (156). Tiene bastante de San Buenaventura, como hemos notado. Por otra parte, se inspira no poco en los principios de Aristóteles; también recurre al concepto típicamente tomista del acto generativo divino concebido como *relación*, concepto tan luminoso en las especulaciones trinitarias; cita con frecuencia pasajes bíblicos para apoyar sus asertos, sin olvidar el testimonio de los Padres, sobre todo de Orígenes (157), cuyas palabras a propósito del texto de los Proverbios 8, 25, ocurrían en Alberto Magno (158). La solución final intenta conciliar las diversas tendencias, y aunque substancialmente coincide con la línea general de la fórmula agustiniana: *semper natus*, no deja Ricardo de mostrar cierta originalidad, al proponer, como segundo término de la disyuntiva final, el giro: "*Pater generat genitum ab aeterno*", expresión que, bajo esta forma, no habíamos encontrado en sus predecesores.

4. SIGLO CATORCE

SUMARIO.—Juan Duns Escoto.—Juan de Bassoles.—Pedro de Auriol (Aureolo).—Durando de San Porciano.—Guiral Ot (Gerardus Odonis).—Landulfo Caracciolo.—Nicolás de Lyra.—Miguel Aiguani (Ayguani o Angrianus).

Juan Duns Escoto

En el dominio escolástico la gran figura que inicia esta centuria es Juan Duns Escoto, cuya agudeza de ingenio y espíritu crítico son bien conocidos por cuantos han abordado el difícil estudio de sus obras y las de sus fieles seguidores dentro del movimiento que inició.

En su principal escrito, el *Opus Oxoniense*, compuesto entre 1297 y 1301 (159) nos ofrece el Doctor Sutil una exposición relativamente breve de nuestro punto.

---

156 SHARP, D. E., *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIIIth. Cent*, Oxford 1930, p. 213, le compara a Tomás de York por el espíritu ecléctico, concretamente en la utilización de autores paganos; GRABMANN, M., *Die Geschichte der kathol. Theologie*, p. 70, señala la actitud conciliadora de Ricardo en las discusiones entre agustinismo y aristotelismo.

157 Véase nota 43.

158 ALBERTUS MAGNUS, *Summa Theologica*, P. 1, tract. 7, q. 30, membr. 4, ad. 2, t. 31, p. 322 s.

159 En todo caso, durante el bienio 1302-1303, comentó Escoto en París, por segunda vez, las *Sentencias*, de donde vienen los diversos *Reportata Parisiensia*. Cf. CALLEBAUT, A., *Le B. J. D. Scot, bachelier des Sentences a Paris...*: FrancFranc (= La France Franciscaine) 9 (1926) 293-319; BALIC, K. M., *Die Frage d. Authentizität u. Ausgabe d. Werke d. J. D. Skotus*: WissWeish (= Wissenschaft und Weisheit) 2 (1935) 136-158. De hecho existen tres explicaciones de las Sentencias bajo el nombre de Escoto: *Lectura*

La cuestión general y única desarrollada en la distinción nona del Libro Primero es: "Utrum generatio Filii sit aeterna in Divinis". Expone ante todo las razones en contra y en pro. Entre las primeras señalemos como novedad en nuestro tema la cita del texto agustiniano: "imperfectionis est in verbo nostro quod est *formabile* antequam formetur; ergo imperfectionis videtur in verbo quod est *formari*; hoc igitur non competit Verbo divino" (160); la tercera razón contra la eternidad del acto generativo es la consabida dificultad del mismo Agustín: "si Filius semper nascitur nunquam natus est". En pro de la generación eterna se aducen los testimonios de Hilario y Ambrosio, utilizados por Pedro Lombardo (161).

Después pasa a probar la eternidad misma de la generación con un argumento, objeto de futuras elaboraciones y discusiones en la Escuela escotista:

> «agens *omnino sufficiens,* hoc est in nullo dependens, et producens per modum naturae, habet productionem *sibi coevam,* et etiam productum perfectum, si non agit per *motum;* sed Pater generans producit per modum *naturae...*»

Esta argumentación, como indica Schmaus, no se diferencia esencialmente de la de Santo Tomás (162). Por lo demás, ya antes del Angélico, San Buenaventura había argumentado, entre otros puntos de vista, bajo el de la operación natural:

> «cum productio Filii a Patre sit per naturam et summam potentiam, quam cito *fuit,* Pater *genuit;* sed fuit ab aeterno; ergo...» (163).

Escoto añade el ejemplo agustiniano del fuego que, si fuese eterno, su esplendor le sería coeterno (164). Confírmase la solución, tomando lo que de perfección se encuentra en las generaciones de las diversas criaturas y dejando lo imperfecto de ellas:

Oxoniensis del Libro Primero, compuesta hacia 1300 e inédita; los mencionados *Reportata Parisiensia*, en diversas formas; finalmente la *Ordinatio* compuesta después de 1304, donde Escoto completa y elabora parte de las anteriores. Véase el artículo de PELSTER en Schol 27 (1952) 246. La obra llamada *Opus Oxoniense*, que utilizamos, fué redactada por Escoto, a base de sus lecturas de Oxford y de París. Véase *Ordinatio-Prologus. Disquisitio historico-critica* (Opera Omnia, Civitate Vaticana 1950, t. 1, n. 143* 157* ss.). Desgraciadamente las ediciones anteriores a esta última, en curso de publicación, no reflejan tan sólo el original del Doctor Sutil: *Liber Fratris Ioannis* u *Ordinatio*, que ahora intenta reproducir la Comisión escotista, sino un texto con diversos aditamentos. Véase HEYNCK, V., *Zur neuen kritischen Scotusausgabe*: FranzStud 33 (1951) 293 ss. A falta de esta nueva edición en lo relativo a la dist. 9 del l. 1 de las *Sentencias*, citamos la de M. FERNANDEZ GARCIA, Quaracchi 1912, quien a su vez reproduce la veneciana de Graciano, 1490. La bibliografía moderna sobre Escoto, en SCHAEFER, D., *Bibliographia de vita, operibus et doctrina I. D. Scoti... saec.* 19-20, Romae 1955 con el suplemento de SERVUS A S. ANTHONIS, en CollFranc (= Collectanea Franciscana) 26 (1956) 212 s.

160 AUGUSTINUS (S), *De Trinitate,* l. 15, c. 15, n. 25: PL 42, 1078 s. Cita *ad sensum*.

161 PETRUS LOMBARDUS, *Libri Quatuor Sententiarum*, l. 1, dist. 9, c. 2, t. 1, p. 66-67; c. 4, p. 71-72.

162 Cf. *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus...*, 2. T., 1. Bd., p. 158 s.

163 BONAVENTURA (S), *Commentarius in Primum Librum...*, dist. 9, a. un., q. 3, n. 1, t. 1, p. 184.

164 AUGUSTINUS (S), *De Trinitate,* l. 6, c. 1: PL 42, 923.

«In generationibus enim *successivorum* hoc est perfectionis in eis, quod dum fiunt sunt; imperfectionis in eis, quod non manent, sed habent esse tantum in fluxu partis post partem. In generatione *permanentium* hoc est perfectionis, quod manent, et imperfectionis, quod non sunt dum fiunt; quia hoc ponit imperfectionem in *faciente,* quod non est perfectum faciens: similiter in *facto,* quod necessario habet esse post non esse, In *indivisibilibus* successivorum hoc est perfectionis, quod dum fiunt sunt, et tota simul sunt; sed imperfectionis, quod raptim transeunt. Aggregando igitur perfectiones, habebitur genitum quod simul generabitur et erit, et permanenter erit, hoc est genitum generari et perfecte esse in nunc perfecte stante, quod est nunc *aeternitatis*» (165).

Esta distinción entre seres sucesivos y permanentes para explicar la eternidad de la divina generación, y el empleo de la forma verbal más apta para expresarlo, se mencionaba ya, como hemos visto, desde la *Suma Halesiana*; pero en ésta se contraponían el *factum* esse y el *fieri*; en Escoto, lo *permanente* y lo *transeunte,* que vienen a ser propiedades respectivas de lo hecho y de lo que se está haciendo.

La misma distinción recurría en San Buenaventura, pero incluyendo en los seres permanentes aquéllos en los cuales coinciden el *fieri* y el *factum esse* por la dependencia total respecto del principio productor.

De nuevo distinguía Santo Tomás, así como también Pedro de Tarantasia, la doble clase de seres; con todo nótese la diferencia entre el Angélico y Escoto: para aquél, contraponiendo *perfectio* y *esse*, lo perfecto del ser sucesivo sólo se halla en el término, es decir, cuando ya no hay sucesión; en cambio para Escoto la perfección del ser sucesivo consiste en la actualidad misma del *fieri*: "dum fiunt sunt". De aquí deduce que, si en la forma verbal que de suyo implica *fieri,* cual es el presente *nascitur,* se puede encerrar algo de perfección, se explica que la Escritura y los Padres empleen ese tiempo para expresar el acto generativo divino.

Y declarando más cómo se pueden decir de Dios los verbos de cualquier tiempo, observa que tales expresiones más propiamente consignifican el ahora de la eternidad que las diferencias de los tiempos; pero no ese *ahora* considerado en *absoluto*, pues entonces no habría variación de los diversos modos con que se significa el tiempo, sino considerado en cuanto coexiste con las partes del tiempo; de modo que, al decir *Deus genuit...* el sentido es: Dios tiene el acto generativo en el ahora de la eternidad, en cuanto que este ahora coexistía con el pretérito; *Deus generat* quiere decir: tiene el acto en el ahora eterno, en cuanto que éste coexiste con el presente (166).

Tal explicación aguda y profunda esclarece a la vez la actualidad de la divina generación y su expresión por modos diversos temporales, lo inmutable del acto y la variedad en su formulación.

---

165 De suyo la noción misma de tiempo no puede adaptarse al ser permanente. *Commentaria Oxoniensia,* l. 2,, dist. 2, q. 4, n. 4, t. 2, p. 123 s. Véase Gilson E., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales,* París 1952, p. 405 ss. Con todo, debido a la imperfección de nuestros conceptos, empleamos expresiones temporales, incluso para designar lo eterno.

166 *Ed cit.* t. 1 p. 671.

En cuanto al empleo de la locución más apta, Escoto se adhiere, como casi todos los precedentes comentaristas, a la solución agustiniana, pero, insistiendo en el aspecto que acaba de acentuar, puntualiza que en el giro *semper natus est*, por el vocablo *natus* se significa la natividad en cuanto *perfecta*, y por el adverbio *semper* se declara no sólo que esa natividad coexiste con cualquier parte del tiempo, sino que coexiste precisamente bajo la razón de *perfecta*, y en esto parece significarse de modo expresivo la verdad de dicha procesión (167).

Aquí vemos cuán bien se subraya la nota de perfección entrañada en el *natus* y la perennidad del acto, sin peligro de entender el *semper* en el sentido de la imperfección del *fieri*.

Por último, en lo relativo a la dificultad agustiniana tomada del ejemplo de nuestro verbo que pasa de *formabile* a *formatum*, lo cual es imperfección, replica Escoto que, si se entiende por estar en *fieri* "gigni absque omni inquisitione praevia", esto no es imperfecto; lo sería, si con esa fórmula se quisiera indicar el inquirir que en nosotros precede a la generación intencional del verbo.

En conjunto la exposición de Escoto muestra originalidad y sutileza, cualidad esta última que la tradición ha añadido como calificativo a su título de Doctor. Sus comentaristas, como indicaremos después, generalmente se han reducido a transcribir estas líneas del Maestro franciscano.

Juan de Bassoles

Entre los teólogos pertenecientes a la primera generación escotista, Juan de Bassoles (168) insiste sólo en refutar la dificultad propuesta por San Agustín: "Quod semper nascitur nunquam natus est".

En las generaciones inferiores, dice, la natividad es paulatina; mientras se realiza, no está completa, pero la divina generación es eterna, permanente: *stans* y necesaria; no tiene que esperar su término, lo posee de modo perfectísimo consigo; por tanto en Dios *quod semper nascitur et semper natus est* (169).

Pedro de Auriol (Auréolo)

Como precursos de Guillermo Ockham, príncipe de los nominalistas sobre todo bajo el punto de vista filosófico, se suele colocar a otro francisca-

---

167 *Ed. cit.*, t. 1, p. 672.

168 Sobre este discípulo de Escoto en París, a principios del siglo 14, véase PASIECZNIK, M., *John de Bassolis O. F. M.*: FrancStud 13 (1953) fasc. 4, p. 59-77, donde trata de la vida y escritos; 14 (1954) 49-80, donde estudia su concepto de la ciencia filosófica y teológica. Sus *Comentarios a las Sentencias*, la obra más importante del Doctor Ordinatissimus, como se le llamaba, fueron escritos, o al menos terminados, en Reims el año 1313. Véase el artículo citado de FrancStud 13 (1953) fasc. 4, p. 70.

169 BASSOLIS, I. DE, *Opera in Quatuor Sententiarum Libros Aurea*, l. 1, dist. 9, q. un., Parisiis 1517, f. 97.

no: Pedro de Auriol (Auréolo), cuyas peregrinas ideas y espíritu combativo suscitaron tantas polémicas, ya entre sus coetáneos (170).

Su Comentario al Primer Libro de las Sentencias, *Scriptum Super Primum Sententiarum*, terminado probablemente en Tolosa (171) antes de fines de 1316 (172), verdadera *Ordinatio*, o sea, obra del mismo autor por contraposición a las *Reportaciones*, o sea a los apuntes de sus discípulos (173), forma, según A. Mayer (174) el primer volumen de la edición romana del año 1596, que, a falta de la edición crítica de Buytaert en lo referente a la distinción nona, será la que aquí utilizaremos (175).

Antes de resolver la cuestión verbal: "utrum debeat dici: Semper gignitur, vel semper genitus est Filius" (176), Auréolo aborda la pregunta de si puede medirse la generación del Hijo.

> «quia Magister hic quaerit, an Filii generatio sit in continuo fieri, ita quod dici possit de eo, quod continuo generatur, an sit in facto esse et completo, ita ut melius dicatur, quod semper natus est, ideo inquirendum occurrit, utrum generatio mensuretur aeternitate» (177).

Ante todo puede observarse que el esquema *fieri-factum esse*, utilizado, al tratar de nuestro tema, por la Escuela franciscana (Suma de Halés, Buenaventura, Pecham, Ricardo de Mediavilla), aparece también en Auréolo, pero en conexión más directa con la pregunta sobre la enunciación verbal de la generación del Hijo.

Efectivamente, en la Suma-compilación de las enseñanzas de Alejandro de Halés se separan las dos cuestiones:

> «Utrum generatio divina sit semper in fieri vel in facto esse. *Item* quaeritur quod istorum verius dicitur *semper nascitur* aut *semper natus est*» (178).

---

170 Véase, por ejemplo, PELSTER F., *Zur ersten Polemik gegen Aureoli: R. Bequini O. P. seine Quästionen u. sein Correctorium P. Aureoli...*: FrancStud 15 (1955) 30-47. Una de las síntesis más recientes acerca de la biografía, bibliografía principal, desde 1900, y discusiones sobre el problema literario respecto al Comentario de Auréolo a las Sentencias, se halla en la Introducción al volumen 1 de la edición crítica del *Scriptum super Primum Sententiarum* de Pedro, hecha por E. M. BUYTAERT (Franciscan Institute Publications. Text Series n. 3, New York 1953, p. VII-XXVIII). El trabajo de conjunto más completo acerca de Auréolo es el artículo de A. TETAERT, *Pierre Auriol*: DictThéol Cath 12/2, 1810-1881. En cuanto a la posibilidad de que Pedro fuera discípulo de Escoto, véase el artículo de V. EYNCK en FranzStud 35 (1953) 469 s. donde se pronuncia en favor de la dicha probabilidad en contra de Buytaert.

171 MAIER, A., *Discussionen über das aktuell unendliche in der ersten Hälfte d. 14. Jahrhunderts*: DivThom (Fr) (= Divus Thomas-Friburgi) 25 (1947) 319, no. 2; BUYTAERT, E. M., *op. cit.*, Introd. XII s.

172 Véase MAIER, A., *Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus u. d. «Cancellarius» nach d. Handschrift Ripoll* 77 bis *in Barcelona*: Greg 29 (1948) 218-220; BUYTAERT, E. M., *op. cit.*, Introd. XX.

173 Véase MAYER, A., *art. cit.*, p. 218.

174 *Art. cit.* ibid.

175 *Commentarium in primum librum Sententiarum*. Pars Prima auctore PETRO AUREOLO Verberio Ordinis minorum, Archiepiscopo Aquensi, Aix, Typis Vaticana... 1596.

176 *Ed. cit.*, p. 331.

177 *Ed. cit.*, p. 332.

178 *Summa Halensis*, t. 1, p. 436.

También San Buenaventura propone en otra forma el problema:

> «Utrum generatio Filii terminata sit».

El tema de la enunciación verbal se toca al resolver la dificultad agustiniana: "Qui semper nascitur, numquam est natus", que parece militar en pro de una generación *terminada* (179).

En cambio Auréolo pone en conexión inmediata la cuestión gramatical con el problema filosófico:

> «an Filii generatio sit in continuo fieri, *ita quod* dici possit... quod continuo generatur, an sit in facto esse, *ita* ut melius dicatur quod semper natus est» (179 bis).

Y como cuestión previa a esta pregunta y también en relación con ella, propone el tema de si la generación se *mide* por la eternidad, idea ya apuntada, como vimos, por el agustino Gil de Roma (180).

Pero también aquí notamos diferencia de método. Gil desarrolla la primera pregunta acerca de la enunciación verbal en la forma acostumbrada, o sea, aduciendo previamente razones en contra y en pro; y sólo en la resolución, al dar la preferencia al uso del pretérito, inserta el asunto de la eternidad, *medida* de la generación.

No así Auréolo; para él este último punto de la eternidad es el arranque de toda la argumentación en orden a resolver el problema de la dicción. Distingue cuatro cuestiones que trata con amplitud, y la última con originalidad:

> «Primo inquiretur quae sit aeternitas secundum opinionem doctorum.
>
> Secundo dicitur, quid sit iuxta id quod videtur.
>
> Tertio quoque inquiretur, an sit una aeternitas omnium quae sunt in Deo.
>
> Quarto, ex hoc videbitur quomodo aeternitate mensuretur et per quae verba melius exprimatur» (181).

Ciñéndonos a este último artículo, veamos cómo lo desarrolla nuestro autor.

En su exposición supone que la cosa que se mide puede concebirse en relación con su medida de tres maneras: *subiacendo, coexistendo, attingendo per quamdam praesidentiam.*

---

179 BONAVENTURA (S), *Commentarius in Primum Librum...*, dist. 9, a. un., q. 4, t. 1, p. 185-187.

179 bis Subrayamos nosotros.

180 «generatio autem illa divina quae aeternitate mensuratur prout est aliquid dicit ipsum esse». AEGIDIUS ROMANUS, *In Sent.*, l. 1, dist. 9. q. 2, a. 3, res., p. 205. Afinidades de Auréolo con dichos autores, a saber, *Summa Halesiana,* Pecham, Ricardo de Middleton y Gil de Roma, se notan asimismo en la mención del efato aristotélico «quod fit non est», al poner las razones contra el uso del presente *generatur*.

181 *Ed. cit.*, p. 332. Buytaert en su edición, p. 39, da los títulos siguientes, sacados del texto del Comentario (Codex Borghes, 329):
Quaestio 26. Utrum Filii generatio mensuretur aeternitate.

Lo *mudable*, sujeto al tiempo, *subiacet* tempori tiene a éste por medida. Lo *coeviterno*, es decir aquello que, como el ángel, comenzó a ser, pero carece de fin,por ser incorruptible, se mide por su misma duración o evo: aevum, *coexistente* con él. Pero lo *eterno* ni está *bajo* su medida, ni *junto* a ella, sino *sobre* ella : llega a ella, como si dijéramos, *por encima*, en virtud de su preeminencia y excelencia infinita. Y es que toda medida, por su propia naturaleza, implica cierta limitación; de aquí que, para representarnos la eternidad, como medida del acto divino generativo, tenemos que acudir a la noción del tiempo (182), pero como algo *subyacente, subordinado* al mismo Dios : de donde la extraña expresión aureoliana : *aeternum tempus*, como medida de la generación divina. De este modo concebimos enseguida la generación del Hijo en cuanto eterna :

> «Illud enim dicitur aeternum, quod attingit omnem durationem imaginari possibilem, secundum post et antea; generari autem Divinum est quodammodo res praeeminens, et excellens, cui subiicitur omne tempus, et omnis duratio carens terminis imaginanda est, ut sibi subiecta; ergo mensuratur per hunc modum aeternitate, non quidem formaliter, sed quasi connotative et subiective, quia sibi subiicitur mensura; temporalia quidem mensurantur, tamquam subiecta mensurae, Deus autem et generatio Filii mensurantur per subiectam mensuram, unde dicuntur in aeternum durare, quia praesident aeternae durationi» (183).

Tentativa sutil la de Auréolo por resolver la cuestión de hasta qué punto y en qué sentido podemos hablar de una *medida* del Ser divino. En el mismo Santo Tomás se podía observar la dificultad que más bien se refiere a la expresión que al fondo (184) : así se explica la aparente contradicción en las frases del Angélico :

> »dicitur Deus esse in illo in nunc aeternitatis sicut in mensura propria et adaequata» (185).

Articulus 1. Opinio dicentium quod ratio aeternitatis consistit in apprehensione nunc stantis et permanentis.

Articulus 2. Quod secundum veritatem aeternitas non est duratio formaliter. Quod aeternitas prout se tenet ex parte Dei, est vis qua ipse Deus attingit omnem durationem possibilem imaginari, non quod sit in se formaliter duratio.

Quod omnia, quae de aeternitate dicuntur a sanctis, secundum praedicta habent intelligi.

Articulus 3. Opinio dicentium quod est trina aeternitas, et non una trium personarum; et aliorum dicentium, quod est una quia est unum esse earum; et ibidem ponitur vera ratio, quare sit una aeternitas trium personarum.

Articulus 4. Quod per nullum verbum temporis, proprie et intrinsece, generationis aeternitas explicatur; et ibidem ostenditur cuius temporis verbum magis proprie potest accommodari.

182 «in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus». THOMAS AQUINAS (S), *Summa Theologica,* 1 P., q. 10, a. 1, 6, ad resp.

183 *Ed. cit.*, p. 337.

184 «Utrum... possit dici». URRÁBURU, I., *Theodicea,* Vallisoleti 1899 ,t. 1, p. 612.

185 l. 1, dist. 19, q. 2, a. 2, ad primum.

Aqui se expresa la adecuación entre el *ahora* de la eternidad y el mismo *Dios*, ya que ese *nunc* es realmente idéntico con aquel atributo divino:

> «aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, in quantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum» (186).

En cambio, si se toma la palabra *medida* en sentido vulgar, como algo que implica *límite* en lo que se mide, claro está que no tiene aplicación en Dios:

> «divina magnitudo nullo modo est mensurabilis vel mensurata nec ab alio nec a se... quia mensuratio ponit terminationem» (187).

Sólo según nuestro modo imperfecto de concebir la duración del Ser divino, podemos referirnos a la medida en El:

> «non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum» (188).

Por su parte Auréolo, enfocando el tema bajo el punto de vista de la enunciación verbal de la generación divina, se representa la duración eterna: *aeternum tempus*, como medida *subyacente* al acto generativo, que la *preside*. De este modo intenta explicar el hecho de que la eterna generación se pueda formular con los verbos de los diversos tiempos.

Con más precisión teológica había escrito el Angélico:

> «verba diversorum temporum attribuuntur Deo in quantum omnia tempora includit; non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum» (189).

Y antes en el *Comentario a las Sentencias*:

> «enuntiamus de ipso [Deo] verba omnium temporum, propter id quod ipse nulli tempori deest...» (190).

---

186 l. 1, dist. 19, q. 2, a. 2, solut.

187 l. 1, dist. 19, q. 1, a. 1, ad quartum.

188 l. 1, q. 10, a. 2, ad tertium. Fr. Beemelmans, en su excelente estudio *Zeit u. Ewigkeit nach Thomas v. Aquino*: BeitrGeschPhilTheolMA 17. Bd., 1. H. (1916) 1-64, apenas roza la cuestión, p. 49.

189 l.1, q.10, a.2, ad quartum. Muy bien glosa Cayetano el *includit* con el *praehabet eminenter*. Véase El Comentario a la Suma del Angélico, obra añadida a la del Santo en la edición leonina.

Se puede conferir el texto de San Agustín «*fuit*, quia numquam defuit; *erit*, quia numquam deerit; *est*, quia semper est... Proinde cum secundum volumina temporum locutio humana variatur, vera de illa dicuntur cuiuslibet temporis verba». *In Evangelium Ioannis...*, tract. 99, n.5: CCL 36, 585.

190 l.1, dist.8, q.2, a.3, solut. Véase Albertus Magnus (S), *Summa Theologica*, 1 P., tract. 7, q.30, membr. 4, solut. ad 2, t.31, p.323.

Ricardo de Mediavilla y Escoto, para explicar estas enunciaciones, recurría a la *coexistencia* de Dios, del ahora eterno con las partes del tiempo. Aquél escribe así:

> «non dicimus de Deo *fuit*, nisi in quantum aliqua pars durationis successive sibi coexistit» (191).

El texto de Escoto ya nos es conocido:

> «[ista verba diversorum temporum cum dicuntur de Deo]... magis proprie possunt dici consignificare nunc aeternitatis... in quantum coexistit partibus temporis» (192).

Ante estas diversas fórmulas: *inclusión* en Dios del tiempo y de sus partes, *coexistencia* de Dios, del *nunc aeternitatis* con ellas, Auréolo propone un nuevo giro: *presidencia* de Dios, de las procesiones divinas respecto de la eternidad, que concibe como medida subyacente, a la manera de un tiempo sin límites: *tempus aeternum*.

Finalmente da nuestro teólogo su solución a la pregunta: ¿es mejor decir *semper gignitur* que *semper genitus est Filius?*

> «dicendum quod tempus quodlibet praecise dictum, induceret errorem; qui enim praecise diceret Filium semper genitum, nec nasci, aut nasciturum, non dubium, quod erraret, et similiter, qui diceret ipsum nasci, nec semper fuisse natum...» (193).

La conclusión obvia sería que la mejor dicción, para evitar una mala inteligencia, es la fórmula compleja *semper nascitur et semper natus*, patrocinada ya por Abelardo, las *Sententiae divinitatis* y Simón de Tournai (194). Pero Auréolo no la menciona expresamente. Termina limitándose a explicar la actitud de San Agustín y San Gregorio, al preferir el *semper natus*, como cautela en atención a los herejes, que concedían gustosos el uso del presente, a fin de intentar deducir de aquí la novedad de la generación divina, cosa que no podían inferir del empleo del pretérito (195).

Durando de San Porciano

En cuanto a la Escuela dominicana, entre los contemporáneos de Escoto, podemos citar al Doctor Resolutissimus, Durando de S. Porciano. Al tratar nuestro tema, deja en cierto sentido su huella de originalidad e

---

191 Richardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum*, l.1, dist.9, a.3, q.1, p.101.

192 Véase más arriba nota 166.

193 *Ed. cit.*, p.337.

194 Véase más arriba nota 46.

195 Esta actitud algo fluctuante de Auréolo entre el giro complejo y el *semper natus* se refleja en la frase atenuante de Ruiz de Montoya: al citar al teólogo franciscano en pro del *semper natus*, añade: «licet nonnihil variet». *Commentaria ac Disputationes in primam partem Sancti Thomae. De Trinitate*, disp. 104, sect. 2, n. 10, Lugduni 1625, p. 822b.

independencia (196). Por lo pronto, concede a la solución tradicional agustiniana *Filius semper natus est*, sólo el ser quizá un poquillo más propia, "forte... aliquantulum magis propria", que el *semper nascitur*, pues, según el modo común de hablar, el *fieri* viene a ser como el camino,*quasi via*, hacia el término distante, lo cual no se halla en Dios. Por lo demás ya había recalcado Durando que no basta expresar la generación del Hijo o sólo por el *presente* o sólo por el *pasado*, sino por *ambos* a la vez. Y lo prueba de este modo: En aquellas cosas que se producen sin intervenir movimiento, ni acción nueva, sino sólo una acción indivisible y perpetua, siempre están juntos el *fieri* y el *factum esse*; y da la razón, distinguiendo tres clases de producciones: primeramente, cuando una cosa se realiza mediante el movimiento, su *fieri*, su hacerse, es el movimiento mismo que no permanece, adquirido el término, sino que cesa y sólo entonces decimos que la cosa está hecha; por eso, en tales casos, el *fieri* y el *factum esse* jamás se encuentran juntos. En segundo lugar vienen las cosas que no se hacen por una acción súbita, sino *nueva*, como, por ejemplo, aquéllas que son creadas de nuevo: en ellas el *fieri* y el *factum esse* están juntos, porque apenas existe tal acción, ya está completa; pero esto vale, no para cualquier instante, sino sólo para el primero, en el cual la cosa acaba de recibir el ser, *de novo accipit esse*, pues entonces con verdad se dice que es creada y ha sido creada; mas después sólo decimos que *ha sido* creada, no que *es* creada. Tales expresiones no se deben a la fuerza del lenguaje, ni a la propiedad de la cosa, sino al modo acostumbrado de hablar. Finalmente en las cosas que se realizan por una acción *indivisible* y *perpetua*, siempre están juntos el *fieri* y el *factum esse*, el ser producidas y el haber sido producidas, porque tal producción, apenas se realiza, ya es perfecta, y nada de perfección espera en lo futuro. Tal es el caso nuestro: el Hijo es producido por el Padre, no con intervención de movimiento o de acción nueva, sino por una acción indivisible y perpetua. Por tanto, en la producción del Hijo siempre están juntos ser producido y haber sido producido; luego su generación se debe expresar por ambos tiempos, diciendo *semper nascitur* y *semper natus est* (197).

Tal exposición durandiana contiene cierta reminiscencia de San Buenaventura en lo tocante al tema de la coincidencia del *fieri* y del *factum esse* en ciertos seres permanentes. También recuerda a Ricardo de Middleton, al reconocer dicha coincidencia en algunos casos, pero sólo durante el primer instante:

RICARDO DE MIDDLETON	DURANDO
«eo quod tale fieri nunc importet primo accipere esse ab alio».	«solum pro instanti primo in quo de novo accipit esse».

---

196 La obra fundamental sobre Durando sigue siendo bajo el aspecto histórico-literario, la de J. Koch, *Durandus de S. Porciano O. P.*: BeitrGeschPhilTheolMa 26. Bd. 1927.

197 Durandus, *In quatuor libros Sententiarum*, 1.1, dist.9, q.4, Venetiis 1586, f.41va. Esta edición reproduce la tercera y definitiva redacción, que data del período 1317-1325, en cuanto a los tres primeros libros. Koch, *op. cit.*, p.76.

Con todo tal acción para Ricardo es *instantanea mutatio*; para Durando no es *subita, sed nova*: acción creativa.

Esta última afirmación, a primera vista, no es fácil de entender: parece implicar sucesión en el acto creativo, siendo así que, como prueba Santo Tomás, "impossibile est... in creatione successionem esse" (198), dado que en ella no antecede el *fieri* al *factum esse*, sin lo cual no hay sucesión, según Aristóteles (199). De hecho la contraposición más bien se establece entre lo instantáneo en general y lo que además es nuevo, temporal (lo *reciente*, comienza a ser) no precisamente eterno. Volveremos sobre este punto al tratar de Francisco de Cristo.

En todo caso la solución final de Durando: la generación eterna se debe expresar por *ambas* fórmulas "per utrumque simul... ut dicatur semper gignitur et semper genitus est", recuerda la decisión de Ricardo que opta por el formulismo *complejo*: "Pater *generat genitum* ab aeterno".

En las circunstancias históricas encuentra más bien algún apoyo o congruencia la hipótesis de cierta dependencia literaria del teólogo francés respecto del inglés. En efecto, la estancia de Ricardo en París se prolongó por lo menos de 1280 a 1285 (200) y su *Comentario a las Sentencias*, según indicamos, se coloca entre 1285 y 1295. La claridad de exposición, la seguridad doctrinal y su actitud conciliadora, nota de su carácter científico, debieron granjearle gran estima en París entre profesores y alumnos. Al llegar Durando a la Ciudad del Sena ya en 1303, pudo conocer el Comentario de Ricardo, al elaborar la primera redacción del suyo, redacción que debió estar ya terminada en 1308 (201).

Por último, anotaremos también cierta coincidencia entre Auréolo y Durando en este mismo punto. Aquél, según indicamos, no adopta francamente la fórmula compleja, como Durando, pero muestra inclinación a ella. No se excluye la posibilidad de cierta relación literaria entre ambos; pero es bien difícil precisar más. La primera redacción del *Comentario* de Durando a las *Sentencias* data de 1307-1308; la segunda, de poca importancia literariamente, de 1310-1311; la tercera de los libros 1-3, de 1317-1325, como ya hemos indicado (202). El problema de las redacciones del *Comentario* de Auréolo es más complicado: primera redacción, terminada a fines de 1316; segunda, probablemente, pues aún no hay acuerdo entre los críticos, de 1317-1320 ó 1322 y es la que sirve para la edición romana de 1596 (203). Consta que en ciertos puntos Auréolo utiliza a Durando (204). Acerca del nuestro, después de lo que hemos apuntado sobre la cronología de las diversas redacciones, no podríamos inferir nada seguro.

---

198 THOMAS AQUINAS (S), *Summa contra Gentes*, 1.2, c.19.
199 ARISTOTELES, *Phys.* 6, 6, t.1, p.236b-237b.
200 Véase HOCEDEZ, E, *op. cit.*, p.72ss.
201 Véase KOCH, *op. cit.*, p. 61-63. 399 ss.
202 Véase KOCH, *op. cit.*, p. 5 s. 61. 63. 76.
203 Véase BUYTAERT, E. M., *ed. cit.*, de Auréolo, vol 1, Introd. XVI-XXI.
204 Véase por ejemplo MAIER, A., *art. cit.*: Greg 29 (1948) 213-222.

Guiral Ot (Gerardus Odonis)

Cronológicamente algo posterior a Pedro Auréolo, el franciscano Guiral Ot (Gerardus Odonis) (205), que más tarde llegó a ser General de la Orden de Menores y entre no pocas contradicciones desarrolló gran actividad en servicio del Pontificado, comentó las *Sentencias* en 1326. La copia del inédito en la Biblioteca Nacional de Madrid contiene unas líneas sobre nuestro asunto (206). Después de probar la eternidad de la divina generación, basándose en que aquí ni hay término *a quo*, opuesto al término *ad quem*, ni variedad, ni posibilidad que preceda al acto (207) pasa el comentador al artículo 4:

> docet hic articulus quod generatio eterna est per uerba omnium temporum exprimenda, hic articulus patet et declaratur per partes; quia Joannes mittit salutem ecclesiis ab eo qui est, qui erat et qui venturus est. Magister. Apoc. primo (208). et sicut de substantia dei dici potest: que erat, que est, que erit, ac dici potest quod generat, quod generatur, quod generabitur; quod declarabitur sic: quodlibet enim trium temporum habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis. presens enim dicit actualitatem et hoc est perfectionis; preteritum autem dicit nativitatem et inmutabilitatem quia *hoc solo privatur deus ingenita facere [uti]que postquam fiant*: (209) et hoc est perfectionis; dicit autem defectionem et desitionem, et hoc est imperfectionis. futurum non dicit indesitionem, quia non possunt de eo... (?)... ut desint, et hoc est perfectionis. dicit etiam potentialitatem et carentiam actus, et hoc est imperfectionis. Secundum hoc ergo hec tres dictiones temporum denominant generationem eternam quo ad illa que dicunt perfectionem, non quo ad illa que dicunt imperfectionem et ideo omnes dictiones que dicunt filius nascitur significant generationis actualitatem seu (?) potius (?) nativitatem actualem; alie dictiones natus est significant nativitatem, non actualitatem durationis. nascitur significat indefectionem quia divina generatio ad vocem intelligenda est pro varietate temporum ut significetur eam esse actualem nativitatem et indeficientem et hoc est ipsam esse eternam (210).

---

205 Rasgos biográficos y enumeración de escritos en el artículo de Teetaert, *Ot (Guiral)*: DictThéolCath 11/2, 1658-1663. A los manuscritos citados por Stegmüller, *Repertorium Commentariorum...*, t.1, p.114, hay que añadir el de Salerno. Véase el artículo de G. Abate en MiscFranc 47 (1947) 504.

206 Gerardus Odonis, *Repetitiones* [sic] *in quatuor libros Sententiarum*. La descripción del manuscrito puede verse en [Lopez Toro, J.], *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1953, t. 1, p. 60.

207 f. 84v-85r.

208 Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, l. 1, dist. 8, c. 1, t. 1, p. 58. Aquí no se cita el Apoc 1, sino San Agustin, *In Ioannis Evangelium...*, tract. 99, n. 5: CCL 36, 585.

209 Aristoteles, *Ethic.*, 6, 2, t. 2, p. 1139 b, cita este verso de Agatón:

μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται
ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ' ἂν ᾖ πεπραγμένα

210 f. 85.

Por estas líneas vemos que Ot sigue la corriente tradicional que recoge lo perfecto de cada tiempo para aplicarlo al acto generativo divino. La nota de inmutabilidad atribuída al pasado con la cita curiosa de los versos de Agatón, tomada de Aristóteles, recuerda la insistencia de Alberto Magno que, según observábamos (211), veía en el pasado, como nota de perfección, la *necesidad*. Por lo demás Ot parece simpatizar con el empleo del presente por la aptitud de esta forma temporal en orden a significar lo eterno.

Landulfo Caracciolo

Tornando a los fieles seguidores de Escoto, recordemos que Landulfo Caracciolo († 1351) se limita a repetir casi a la letra las frases del Doctor Sutil (212). Después de observar que *genuit* y *generat* sólo tienen sentido por comparación con nuestro intelecto, declara que con esas expresiones queremos indicar el *nunc aeternitatis coexistens nunc temporis nostri* (213). Pero donde Escoto habla de coexistencia del *ahora eterno* con las partes del tiempo, pasado y presente, Landulfo se refiere a la coexistencia con el *nunc* temporis nostri *praeteriti*, fórmula algo disonante, aplicada al pasado : sólo puede significar : el *pasado* que fué *ahora*.

Nicolas de Lyra

En cambio, el famoso Nicolás de Lyra (214) retiene fielmente el giro del *Opus Oxoniense* del Maestro franciscano. El sentido de las frases : Dios engendró o engendra es : "quod habet actum generationis in nunc aeternitatis, in quantum coexistit tempori praeterito vel praesenti" (215).

Miguel Aiguani (Ayguani o Angrianus)

A mediados del mismo siglo 14 el Carmelita Miguel Aiguani (Ayguani o Angrianus) de Bolonia (216) ofrece reminiscencias de Escoto, al

---

211 Véase más arriba nota 82.

212 «Doctorem subtilem, quem ut plurimum sequimur», dice él mismo. Véase ms. VII, C. 49 de la Biblioteca Nacional de Nápoles. Cita tomada de Ehrle, Fr., *Der Sentenzenkommentar des Petrus v. Candia*: FranzStud 9. Beih. (1925) p. 12.

213 Caracciolo, L., Cod. B, 5, 640 del Conv. soppr. de la Biblioteca Nacional de Florencia, f. 51 va. Véase Schmaus, M., *Die psychologische Trinitätslehre d. hl. Augustinus*: MünstBeitrTheol 11. H. (1927) 131, no. 1.

214 «Der hervorragendste Exeget der Franziskaner- u. Scotistenschule», como lo califica M. Grabmann, *Die Gesch. d. kath. Theologie*, p. 103. En 1309 ostenta ya el título de Magister en París. Su actividad literaria se intensifica desde 1326. Murió en 1349. Véase Glorieux, P., *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au 13e siècle*, Paris 1934, n. 345.

215 *Comentario a las Sentencias*: Cod. 1114 de la Biblioteca de la Universidad de Bolonia, f. 1 r-4 v. Véase Schmaus, *op. cit.*, p. 131, no. 1.

216 Véase Xiberta, B. M., *De scriptoribus scholasticis saeculi 14 ex Ordine Carmelitarum*, Lovanii 1931, p. 324-393.

dar su respuesta a la cuestión: "Utrum increati Verbi emanatio sit a Patre aeternalis generatio?" (217). Dice así:

> «dicendum quod verba omnium temporum vere dicuntur de Deo, unde de ipso dicitur: Quaecumque audierit, loquetur, ac si diceret: nunc audit, et non cum signo nunc temporis, sed aeternitatis ut nunc aeternitatis coexistit illi, vel illi differentiae temporis.

Pero, por otra parte, recuerda en especial a Enrique Gandavense, más aún que a Alberto y a Gil de Roma, cuando analiza la fórmula *semper natus est,* forma, no de pretérito: *ha* nacido, sino de presente: *es* nacido:

> «Verumtamen verba praesentia dicuntur magis secundum appropriationem de Deo quam praeterita, vel futura: et inter praesentia verba, quaedam sunt magis explicite exprimentia veritatem divinae generationis, quam alia, qualia sunt ista: semper natus est; utraque tamen est simpliciter vera».

Ambas fórmulas, pues, enuncian algo *actual,* pero la primera, tradicional, no necesita glosa para ser entendida rectamente; en cambio la segunda *semper nascitur* tendría que ser glosada para evitar una mala inteligencia: que el Hijo nunca acaba de ser *natus,* si siempre está naciendo (218).

5. SIGLO QUINCE

SUMARIO.—Guillermo de Vorillon.—Dionisio v. Ryckel (El Cartujano).—Esteban de Brulefer (Pillet).

De los Comentarios a las Sentencias *impresos* (muchos, como sucede con los del siglo anterior, se conservan aún inéditos) poco tenemos que ofrecer, en lo que toca a nuestro asunto. El nominalismo de esta época no parece haberse preocupado de la cuestión (219). Otros escolásticos se dedican más bien a la filosofía, como los dominicos italianos Pablo Barbo Soncinas y Domingo de Flandes, notables por sus tratados metafísicos; o pasan por alto nuestro punto, como sucede con Capréolo, o son más bien espíritus prácticos, como San Antonino de Florencia y Jerónimo Savonarola; o se ocupan en otras ramas del saber, por ejemplo, en el Derecho Canónico y en la Eclesiología, caso este último el de Juan de Torquemada; o en la Apologética, como Tomás Waldense, contra Wiclif y Hus.

---

217 INCOGNITI CLARISSIMI OLIM THEOLOGI MICHAELIS AYGUANI CARMELITARUM GENERALIS, *Quaestiones disputatae in quatuor libros Sententiarum,* l. 1, dist. 9, Venetiis 1623, p. 55.

218 *Op. cit.,* p. 56.

219 Como índice podemos citar a Gabriel Biel, en su obra-resumen de la teología occamística, *Inventarium seu Repertorium generale... contentorum in quatuor collectoriis...* GABRIELIS BYEL: *super quattuor libros Sententiarum,* Lugduni 1514. Aquí desarrolla una explicación de la dist. 9 del l. 1, pero omite nuestro tema.

Entre los escotistas son más numerosos los Comentarios a las Sentencias.

Guillermo de Vorillón

Representante típico de la Escuela de París bajo el punto de vista pedagógico en la elaboración de un libro de texto y fiel expositor de Escoto, el franciscano Guillermo de Vorillón (220) "der berühmteste Verteidiger des Skotismus im 15. Jahrhundert" (221), nos ofrece, como fruto de sus lecciones tenidas en el bienio 1429-1430, un Comentario a las Sentencias, claro en conceptos, metódico en la forma y pulido en la expresión, si bien el exceso en este último aspecto muestra la decadencia de la Escolástica, al abusar, por ejemplo, de la división tripartita, lo cual hace difusa la exposición.

Nuestro tema queda incluído a modo de dificultad en la cuestión de la eternidad del acto generativo divino.

Antes de tocar dicho tema, vamos a señalar algunos rasgos del problema general. Utilizamos la edición veneciana de 1496.

Aducidos tres argumentos contra la generación eterna, se proponen tres artículos: "Primus trium terminorum expositivus. Secundus trium conclusionum positivus. Tertius trium difficultatum motivus". Entre aquellos argumentos en contra, el primero dice así:

> «nihil quod terminis clauditur est eternum, sed generatio filii dei terminis clauditur, ergo non est eterna. maior patet ex quibusdam notionibus. eternum enim carentiam principii et finis significat. sed minor probatur. in generatione namque filii dei terminus a quo est pater, terminus ad quem est filius: a patre enim originatur, in filium vero terminatur» (222).

Este problema acerca del término *a quo* et *ad quem* en la generación del Verbo se había ya investigado anteriormente.

No había dificultad en conceder que "Filius a Patre est", como afirmaba expresamente Pedro Lombardo (223). La *Suma Halesiana* también reconocía la fórmula "Filius a Patre, de aliquo" con tal que se entienda *originaliter*, no *materialiter*, o sea, de alguna materia previa (224).

Otra cosa era el hablar en la generación divina de término *a quo* y de término *ad quem*.

---

220 Véase PELSTER, FR., *Wilhelm v. Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts*: FranzStud 8 (1921) 48-66. Ultimamente BRADY, I., *The «Liber de anima» of W. of Vaurillon O. F. M.*: MedStud (= Mediaeval Studies) 10 (1948) 225-297.

Pocos escritores habrán existido, cuyo nombre revista formas más variadas en las citas de otros: por curiosidad mencionamos las que hemos leído: Vaurallain, Vauroulon, Worelon, Vorlion, Forleon, Vorillong (= Vorilongus), Vaurouillon, Vaurounant, Vacarillonis, Vallironis Vallerovillonis, Varallon, de Valle Rullain o Rullonis o Reullon.

221 Así ROTH, B., *Franz v. Mayronis*, Werl 1936, p. 554.

222 GUILLERMUS VORILLONG, *super quattuor libros sententiarum...*, *Venetiis* 1496, 23 A.

223 l. 1, dist. 5, c. 2, t. 1, p. 50.

224 *Summa Halesiana*, l. 1, P. 1, inq. 2, q. 1, tit. 1, a. 1, t. 1, p. 432.

Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias se propone la dificultad:

> «generatio... est inter duos terminos, scilicet terminum a quo et terminum ad quem. Sed generatio Filii non habet terminum a quo, quia non est ex non esse. Ergo etiam non habet terminum ad quem» (225).

Responde el Angélico que en las criaturas el término de la generación, lo mismo que el principio de ella, se puede entender en dos sentidos:

> «Dicitur enim principium generationis ipsum generans; et huic principio correspondet sicut terminus ipsum genitum. Dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, et hoc modo principium vel initium generationis est privatio formae inducendae; et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta. Sicut etiam in dealbatione terminus a quo est nigredo et terminus ad quem est albedo; similiter in divinis terminus generationis, quamvis non sit ibi actio vel mutatio, potest accipi dupliciter: scilicet ipsum generatum, et hoc est Filius; vel essentia accepta a Filio per generationem.
>
> Ad primum ergo dicendum, quod generatio et quilibet motus totam imperfectionem habet ex termino a quo, quod est privatio vel contrarium includens privationem; et ideo in generatione divina non est terminus a quo, sed tantum terminus ad quem, a quo est tota perfectio generationis» (226).

Escoto coincide en el fondo con el Angélico:

> «bene concederetur ista: *Pater est principium originativum aeternitatis Filii*»; pero el Hijo no tiene principio «quod sit quasi *terminus* illius durationis *a quo*, sicut *instans* dicitur *principium temporis*» (227)

Más expeditivo Guiral Ot en su Comentario inédito a las Sentencias exige precisamente para la generación eterna la carencia de ambos términos:

> «Sciendum ergo de primo quod ad generationem eternam requiritur nullum habere terminum a quo, nullum terminum in quem, ut oppositio [*sic*] a quo...
>
> primum patet quia terminus a quo prius est duratione termino in quem... sed nullum eternum habet aliquod ante se quoad durationem esse».

Además:

> «terminus in quem... facit cessare generationem... et per consequens non esset eterna» (228).

---

225 l. 1, dist. 5, q. 3, 1.
226 l. 1, dist. 5, q. 3, 1, solut.
227 Scotus, I. D.,l. 1, dist. 9, q. un., t. 1, p. 670.
228 Biblioteca Nacional de Madrid, 65, f. 84v.

Nuestro autor, Guillermo de Vorillon, resuelve la dificultad distinguiendo:

> «Ad primum dico, ad maiorem quod terminus tripliciter quo ad praesens capitur: uno modo pro principio durationis: sicut dicimus deum principium creature et terminum nostrum a quo venimus, et ad quem vadimus. Secundo pro principio magnitudinis, sicut dicitur quod in linea sunt termini claudentes lineam. Et his duobus modis habet veritatem maior. Tertio dicitur terminus pro originali principio et termino productionis et hoc modo non repugnat eternitati, et sic capitur in proposito, nec est ibi proprie clausio imo inmensitas» (229).

Como se ve, la solución del problema depende del sentido que se dé a la frase: terminus *a quo*.

Todavía siglos después, Ruiz de Montoya se tendrá que ocupar del asunto: *proprie* loquendo en el sentido de Santo Tomás, que es el aristotélico, no hay terminus *a quo* en nuestro caso, ya que no hay privación de forma alguna que se adquiera por nueva producción o mutación. Pero secundum quid et *improprie* se puede concebir un término *a quo* en las divinas producciones "non quidem intelligendo privationem, sed meram praecisionem intellectus ratione cuius essentia divina quatenus concipitur esse in Patre prius origine, quam generetur Filius, nondum concipitur hanc essentiam esse Filium et illi communicari per generationem" (230). En estos sentidos rectos es claro que nada se opone a la eternidad de la generación, si se admiten un terminus *a quo* y otró *ad quem*.

La segunda dificultad que se propone Guillermo de Vorillon contra la generación eterna nos es ya conocida: nullum quod est semper in fieri est eternum. sed generatio filii dei semper est in fieri...

En la prueba de la mayor se aduce el consabido efato aristotélico: "quod semper fit, nondum est". Donde el adverbio *nondum* hace más clara la afirmación que se solía mencionar en esta forma: "quod fit non est".

Para probar la menor se transcribe el texto origeniano, utilizado ya por Pedro Lombardo: "Splendor enim non semel nascitur et desinit" (231).

A esta segunda dificultad repone Vorillon que la mayor sólo se verifica en los seres permanentes creados, no en Dios, al cual, como es claro, se debe reducir lo que dice perfección (232).

La *Suma Halesiana*, según vimos, admitida esta solución, concluía que, si hablamos de la generación eterna *per modum fieri*, "loquimur de

---

229 VORILLON, S., *Ed. cit.*, 24rv. San Buenaventura había distinguido entre principium *originale* et principium *initiale*: aquél conviene al Hijo de Dios, éste no. *Commentarius in Primum Librum...*, dist. 9, a. un., q. 3, concl. 3, t. 1, p. 185.

230 RUIZ DE MONTOYA, D., *Commentaria ac Disputationes in primam partem. De Trinitate*, disp. 98, sect. 1, n. 7-9, p. 765 s.

231 *Op. cit.*, 23 A.

232 *Op. cit.*, 24 vA.

ea secundum quod accipitur fieri in successivis, et hoc solum ratione praesentialitatis, non ratione successionis" (233).

Vorillon prosigue:

> «Tertio arguitur sic: cessat motus (234) habito termino, quia motus fit propter locum et terminum, ex quarto physicorum (235), ergo a simili genito filio cessat generatio. et ita non est eterna. probatur prima conclusio, quia alias ista generatio esset frustra, ex quo iam genitus est filius. probatur secunda, quia nullum eternum habet finem» (236).

Tampoco es nueva esta alegación de la idea aristotélica, al tratarse de nuestro tema. La veíamos en Ricardo de Middleton y en Durando (237); pero en ellos se aducía para probar que en donde interviene el movimiento, no pueden coincidir el *fieri* y el *factum esse*. Aquí se ataca la eternidad del acto generativo, pues cesaría éste, adquirido el término, que es *filius genitus*.

Para solucionar la dificultad nuestro autor acude al carácter necesario de lo interno en Dios, y al hecho de que la generación misma es constitutivo del Hijo, por tanto, producido Este, no cesa aquélla (238).

El estudio de tal teoría, seguida al parecer por San Buenaventura, entre otros, nos llevaría demasiado lejos, si quisiéramos profundizar en ella (239). Por eso vamos a citar ya las líneas que directamente dedica Vorillon a nuestro tema:

> «sic semper est filius genitus quia a patre semper generatur».

Argumentos: citado el texto tradicional de San Gregorio en pro del *genitus* para probar que el Hijo es engendrado siempre, prosigue Vorillon:

> «Probatur secundo, quia forme vel quasi forme est denominare suppositum in quo est. ex quo generatio est semper in filio ex precedenti questione quia eterna est, igitur ea semper filius gignitur».

Y ¿cómo había probado que la generación es eterna? Empieza por el siguiente aserto:

> «mentali fecunditate ab eterno in speculo sue lucis pater verbum genuit equale».

Para apoyar esta afirmación trae el argumento de Escoto:

---

233 *Summa Halesiana,* l. 1, P. 1, inq. 2, q. 1, tit. 1, c. 5, a. 2, resp. 1, t. 1, p. 436.

234 *impr.* moto.

235 Aristoteles, *Phys.* 3, 2; 4, 14, t. 1, p.201b; p. 222 s. La cláusula citada por Vorillon sólo *ad sensum* se halla en el Estagirita.

236 *Op. cit.*, 23 A.

237 Véase más arriba.

238 *Op. cit.*, 24 vA.

239 Véase, por ejemplo, Schmaus, M., *Der Liber propugnatorius d. Thomas Anglicus...*, 2.T:BeitrGeschPhilTheolMA 29. Bd. p. 385-568. La mente del doctor seráfico no es clara.

«omne producens per naturam a se sine transmutatione et sine dependentia necessario habet productum sibi coevum et consubstantiale» (240).

Que tal ser producido sea igual al productor lo prueba 'por la autoridad del hermano Juan Pecham en el Oficio de la Trinidad':

«eterne mentis oculo-dum pater in se flectitur-in lucis sue speculo-imago par exprimitur» (241).

Una vez supuesta la permanencia del productor y del producido in divinis "necesse est generationem activam, et passivam remanere" en virtud de la suma inmutabilidad divina (242).

En cuanto a las fórmulas mismas: *filius semper gignitur-filius semper est natus*, ambas las juzga Vorillon verdaderas por lo expuesto hasta aquí. Con todo la segunda expresa mejor el ser perfecto del Hijo:

«dum enim dico semper gignitur, solum dico quod capit semper esse, sed non dico an habeat esse perfectum vel imperfectum; quum vero dico: semper est natus, in hoc quod dico *natus* significo perfectum esse; in hoc quod dico *semper* ostenditur illud esse semper per generationem a patre habere» (243).

Es la solución tradicional, pero englobada en largo desarrollo que tiene su interés como muestra de las buenas cualidades de Guillermo, al principio señaladas; además merece atención este teólogo por las citas que aduce de otros autores, lo cual por brevedad apenas hemos indicado (244).

Dionisio v. Ryckel (El Cartujano)

Después de Vorillon no nos detenemos en el famoso Doctor Extático, Dionisio v. Ryckel, llamado El Cartujano (245), ya que en su *Comentario a las Sentencias* (246), al tratar nuestra cuestión: "quod istorum verius aptiusque dicatur, semper nascitur vel semper natus est", se contenta con transcribir las respuestas de Alejandro de Halés y de Gil de Roma, que ya hemos explicado.

Esteban Brulefer (Pillet)

En algunos escotistas de esta época se observa cierta reacción orientada más bien hacia Buenaventura que hacia el Doctor Sutil.

---

240 Scotus, I D., l.1, dist. 9, q.un., n.702, t.1, p. 668.

241 Véase Dreves, G. M., Blume, C., *Analecta hymnica medii aevi*, Leipzig 1886 sigs. t.50, p.594.

242 *Op. cit.*, 23s.

243 *Op. cit.*, 24.

244 En concreto sobre las citas que aduce Guillermo, de Francisco de Mayron, y acerca de las diferencias doctrinales entre ambos, puede leerse la obra mencionada de B. Roth *Franz v. Mayronis*, p.554-572.

245 Cartujo desde 1424 ó 1425, murió en 1471. Sobre sus enseñanzas véase Krogh Tonning *Der letzte Scholastiker*. Freiburg i. Br. 1904; Autore. S., *Denys le Chartreux*: DictThéolCath 4/1 436-448.

246 *Commentaria in quattuor libros Sententiarum fidei catholicae*, compuestos hacia 1459-1464. Utilizamos la edición de Venecia de 1584. Véanse páginas 212s.

Sirva de ejemplo el franciscano Esteban Brulefer (Pillet) (247), discípulo de Guillermo de Vorillon y profesor en París antes de 1487. A través de los apuntes de sus oyentes, se conservan unos *Reportata*, donde se contiene un Comentario suyo al de las Sentencias, escrito por San Buenaventura (248). El primer libro de dicha obra de Brulefer fué terminado en Mainz el año 1490 (249).

Comparando el texto (lib 1.º, dist. 9, q. 4.ª) de ambos franciscanos se nota en el discípulo de Vorillon especial empeño en proponer la cuestión con la mayor claridad posible, y, dentro de la terminología filosófica, la forma es algo menos técnica que en el Doctor Seráfico:

> «Quaeritur quarto. Utrum generatio filii sit terminata. Pro declaratione terminorum: Notandum primo quod aliquid potest dici terminatum dupliciter. Primo quia est perfectum. Hoc modo terminatum dicit perfectionem, et excludit imperfectionem. Et sic domus quum fit non dicitur terminata. Alio modo aliquid dicitur terminatum quia est habens vel quia habet finem durationis. Et sic dicit desitionem, excludens durationem. Et sic dicitur vita hominis terminari in morte etc. Secundum istam distinctionem quaestio potest habere duplicem sensum».

La resolución de la cuestión encierra "dos conclusiones y algunas distinciones". La conclusión primera es clara: la generación del Hijo se dice terminada en cuanto que este vocablo excluye lo imperfecto; no está terminada, en cuanto que todavía dura.

Al referirse a la división de los seres en sucesivos y permanentes, a diferencia de Buenaventura, da la definición de ambos, antes de explicar su naturaleza:

> «Ens successivum est illud cui contradictorie ex sua scilicet ratione formali repugnat habere omnes partes simul».

Y añade la característica ya conocida, apuntada en parte por Escoto, y expresada en la sentencia aristotélica:

> «Ens successivum quum fit, est; et quum factum est, non est; ut quum lectio fit, est; quum autem lectio facta est, cessat actio legendi».

Y sólo después de estas explicaciones aduce Brulefer, como corolario, el esquema: *esse-fieri-factum esse*, aplicado a las diversas clases de seres, esquema que Buenaventura ponía en primer término.

> «In entibus successivis sunt idem esse et fieri... distinguuntur factum esse et esse».

---

247 Breves datos sobre él en Paulus, N., *Paulus Scriptoris*: TheolQschr (Theologische Quartalschrift) 75 (1893) 291-299; Smeets, U., *Lineamenta Bibl. Scotisticae*, Romae 1942, p. 31-33. 76-77.

248 Impreso en Maguncia, el año 1501, con el ampuloso título *Excellentissimi atque profundissimi humanarum divinarumque litterarum doctoris* fratris Stephani Brulefer, O. M., *charitate igniti reportata clarissima in quattuor S. Bonaventurae d. Seraphici Sententiarum libros Scoti subtilis secundi incipiunt feliciter*.

249 Paulus, N., *art. cit.*, p. 295.

El mismo método emplea Brulefer, al tratar de los seres permanentes: ante todo la definición, que también omitía el Doctor Seráfico.

> «Ens autem permanens: Est illud quod requirit omnes partes suas simul ad hoc ut existat loquendo de partibus principalibus, ut patet de domo. Non enim requiruntur fenestrae etc. Vel, si non habet partes, potest coexistere alicui instanti indivisibili.

Esta última cláusula recuerda algo la concepción de Escoto; con todo, mientras éste pone coexistencia del acto generativo eterno con las *diferencias del tiempo*, Brulefer, hablando aún en general, concibe lo permanente como coexistente con un *instante indivisible*.

A continuación distingue, como Buenaventura, dos géneros de seres permanentes, pero con expresiones más claras.

> «Quaedam [permanentia] sunt quae dependent solum a suo producente primo in fieri, sed non in esse, ut domus et homo dependet a patre suo...»

En estos difiere el *fieri* y el *esse factum*. Al definir la segunda clase de permanentes, se ve aún mejor la diferencia en lo tocante a la claridad, entre Buenaventura y Brulefer.

BUENAVENTURA	BRULEFER
«Quaedam sunt in quibus est idem fieri et esse et factum esse, ut sunt illa quae habent esse permanens et totaliter dependent a principio producente, existente in sua actualitate per eum modum per quem in principio, non tantum in se sed etiam respectu producti, ita quod consimilis modus actualitatis attendatur quantum ad utrumque; et talia sunt influentiae sive corporales sive spirituales... Unde Augustinus... dicit quod lumen semper nascitur, et dum nascitur est, unde aer semper est illuminatus et semper illuminatur».	«Alia sunt entia permanentia quae dependent non solum quantum ad fieri, sed etiam quantum ad esse a suo proximo producente, ut lumen in aere dependet a sole... In istis permanentibus idem est fieri, esse et factum esse. Patet, quia lumen quando fit, factum est. Unde dicit beatus Augustinus: Lumen semper nascitur. Item quum lumen primo modo fit in aere a sole, aer est illuminatus».

Esta última producción es la que mejor se aplica a la generación eterna.

En la conclusión Buenaventura apunta la actualidad del acto puro en el Hijo, como la raíz de esta explicación, idea que omite Brulefer.

BUENAVENTURA

«Si igitur Filius Dei habet esse permanentissimum et esse coniunctissimum principio productivo, ut in sui actualitate existenti, quia ipse Filius est actus purus, omnino idem est in ipso nasci et natum esse: et ideo semper nascitur et semper est natus et semper est» (250).

BRULEFER

«Tertia propositio. Filius dei cum sit ens permanentissimum, idem est suum esse, suum generari, et suum genitum esse».

Finalmente nuestro autor termina con la mencionada proposición: por tanto las dos fórmulas *generari* et *genitum esse* se aplican al acto divino generativo (251).

6. SIGLO DIECISEIS

Sumario.—Nicolás de Niise.—Juan de Mair (Mayor).— Juan de Celaya.—Francisco Licheto.—Diego de Deza.—Arnoldus Haldrein (Vesaliensis).—Francisco de Toledo.—Miguel de Palacio.—Francisco de Cristo.—Francisco Zumel.—Gregorio de Valencia.

La orientación general teológica en la Escolástica de este siglo (252) no interesa directamente nuestro punto de vista. Más importante es para nosotros el hecho del desplazamiento de las *Sentencias* de Lombardo, como texto oficial de las Universidades en favor de la *Suma Teológica* de Santo Tomás (253). Y ésto, no porque el Angélico en su síntesis no tocase la cuestión que nos ocupa, según ya vimos, sino porque en el estudio de la misma *Suma* la atención de los comentadores se fija ante todo en problemas nuevos que se van suscitando. Además, las controversias con los Protestantes penetran más bien en los temas de la justificación, de los Sacramentos y del aspecto moral que en especulaciones sobre la Trinidad.

Sin embargo, no faltan todavía Comentarios a las Sentencias con alguna mención de nuestro punto. Por otra parte, entre los franciscanos se multiplican los Comentarios de Escoto, y en éstos, aunque no siempre se alude a nuestro tema, con frecuencia se engloba en el asunto general de la generación eterna.

---

250 Bonaventura (S), l. 1, dist. 9, a. un., q. 4, t. 1, p. 186 s.
251 *Op. cit.*, l. 1, dist. 9, s. p.
252 Véase Grabmann, M., *Die Geschichte d. kath. Theologie*, p. 144 ss.
253 Véase Martin, R., *L' Introduction officielle de la Somme de S. Thomas a l'ancienne Université de Louvain*: RevThom (=Revue Thomiste) 18 (1910) 230-239; Ehrle, Fr., *Die päpstliche Encyclica v. 4 August* 1879 *u. die Restauration d. christlichen Philosophie*: StimmML (= Stimmen aus Maria-Laach) 18 (1880) 389 s.

Sirva de ejemplo entre estos últimos el famoso predicador franciscano que llegó a ser Vicario de la Provincia de Francia, Nicolás de Niise, muerto en 1509 (254).

En su *Comentario* (255) transcribe las razones en contra de la generación eterna aducidas por el Doctor Sutil, y como presupuesto de la solución menciona lo que Escoto trae como confirmación de ésta: recoger lo perfecto de las generaciones creadas, dejando lo imperfecto, para aplicar aquello al acto divino.

En cambio, el primer argumento en pro de la eternidad de la generación, no es el de Escoto, que es traído en segundo lugar, sino el basado en la identidad del ser y de la duración: identidad que se presuponía en la primera dificultad aducida por Escoto, y ya antes por Buenaventura, en contra de la eterna generación: ubi idem est *esse* et *duratio*, si aliquid est principium *esse*, et *durationis* etc. (256).

El argumento desarrollado por Niise parece inspirarse en el que daba, más de medio siglo antes, uno de los mejores intérpretes de Escoto, Pedro de Aquila, llamado también Pietro di Tonnaparte, Doctor Sufficiens, que fué Obispo de Sant-Angelo dei Lombardi y de Trivento (257).

En su elaboración del *Opus Oxoniense* del Doctor Sutil, terminada en 1334, se lee el siguiente texto que vamos a confrontar con el de Nicolás de Niise.

AQUILA	NIISE
«est eadem aeternitas numero patris et filii. Cuius ratio est illa, quorum est unum esse existentiae, eorum est una duratio, quia duratio respicit esse existentiae; sed patris et filii est unum esse existentiae, non dico subsistentiae; ergo eorum est una duratio, sive aeternitas» (258).	«Generatio filii est aeterna; patet, quia quorum est idem esse, eorum est eadem duratio; sed patris et filii est idem esse existentiae, licet non subsistentiae; ergo eorum est eadem duratio; sed pater est aeternus, ergo et filius, et per consequens etiam eius generatio» (259).

En cuanto al tema de la enunciación verbal, lo encuadra Niisse en la solución a la tercera dificultad, que apuntaba él mismo en contra de la generación eterna, tomándola de Escoto, y en último término, de San Agus-

254 Véase Sbaralea, J. H., *Supplementum ad Scriptores Trium Ordinum Sancti Francisci*, Romae 1921, t. 2, p. 283 s.

255 *In quatuor libros sententiarum opus, Resolutio theologorum inscriptum*, Utilizamos la edición de París de 1574.

256 Bonaventura (S), l. 1, dist. 9, a. un., q. 3, t. 1, p. 184.

257 Acerca de los manuscritos de su *Comentario a las Sentencias*, véase Stegmüller, Fr., *Repertorium Commentariorum...*, t. 1, p. 309-312, completando con Doucet, V., *Codicographia. Commentaires sur les Sentences*: ArchFrancHist 47 (1954) 151 s. En cuanto a la doctrina trinitaria de Aquila, puede verse Schmaus, M., *Der Liber propugnatorius d. Thomas Anglicus...* 2 T., p. 35-270. 105. 149 s. etc. Más datos sobre sus obras en Schmitt, F. S., *Des Petrus v. Aquila Compendium supra librum Sententiarum aufgefunden*: *RechThéolAncMéd* 17 (1950) 267-282.

258 *Ed. cit.*, p. 61.

259 *Ed. cit.*, p. 53v.

tín: "si generatio filii est aeterna, ergo semper generatur [filius] et per consequens nunquam est genitus".

La respuesta se mueve en la consabida línea tradicional agustinogregoriana:

> «Si generatio filii est aeterna, ergo semper generatur [filius] et per consequens nunquam est genitus».
>
> Ad tertium negatur secunda consequentia, quia idem est generari et genitum esse, melius tamen exprimitur veritas dicendo filius semper genitus est quam dicendo filius semper generatur. Cum enim dicitur filius semper generatur, significatur tantum quod semper accipit esse, cum vero dicitur semper genitus est, significatur semper habere esse perfectum a generante» (260)).

Juan Mair (Mayor)

Pasando ya a otros teólogos entre los Maestros famosos de la Universidad de París, a principio del siglo 16, hallamos un nombre que ha merecido estos últimos años dos interesante estudios: nos referimos al escocés Juan Mair (Mayor) (261).

Jefe de la Escuela nominalista del Colegio parisiense de Monteagudo, "príncipe de los teólogos de París" (262) en los tres primeros decenios del 16, "la encarnación más típica de la escolástica de entonces y maestro de los maestro de Vitoria" (263), además de ser un excelente filósofo *terminista*, cultivó la teología con agudeza y erudición, dejando profunda huella en sus compañeros de magisterio y en sus discípulos.

El penúltimo día de abril de 1510 acabó de imprimir su obra *In Primum Sententiarum* (264); la última edición que dió a la luz pública durante su estancia en París data de 1530: de ella vamos a servirnos para señalar lo que interesa a nuestro tema (265).

Al tratar la cuestión: "an aliquo modo [Pater] sit prior Filio", en la tercera conclusión: "Filius fuit ab aeterno", trae como segunda instancia la dificultad tan conocida acerca del empleo del presente *nascitur*:

> «secundo instatur: ista: filius dei est natus, nunquam habuit hanc de praesenti veram filius dei nascitur; quia si interdum illa erat vera filius dei nascitur, semper fuisset vera si fuisset formata. Respondetur quod utraque est de praesenti, adhuc dato quod natus capiatur participialiter» (266).

---

260 *Ed. cit.*, p. 54.

261 Véase GARCIA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P.* (1507-1522) (Analecta Gregoriana 14, S. B. N. 2), Romae 1938, p. 124-164; HELIE, H., *Quelques Maîtres de l'Université de Paris vers l'an* 1500: ArchHistDoctrLittMA (=Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age) 24 (1949) 193-243. Véanse en especial las páginas 205-212.

262 Carta de Antonio Coronel a su hermano Fr. Fernando de 24 de abril de 1510. HELIE, H., *art. cit.*, p. 209.

263 GARCIA VILLOSLADA, R., *op. cit.*, p. 128.

264 *Op. cit.*, p. 134.

265 IOANNIS MAIORIS... *in primum Magistri Sententiarum disputationes et decisiones nuper repositae*, [Parisiis] 1530.

266 *Ed. cit.*, dist. 9, q. un., 3 concl., f. 42v.

Obsérvese la insistencia en disociar el *est* del *natus*, proceder que, después de Alberto Magno y de Gil de Roma, hicimos notar sobre todo en Enrique de Gante, para quien el *est*, "quia est praesens verbi substantivi pertinet ad ipsius producti instantiam" (267). Lo mismo veíamos en Miguel Aiguani que colocaba el *est* del *natus est* inter *praesentia* verba (268).

Por lo demás, aunque haya que conceder la licitud de ambos giros, Mair adopta la preferencia tradicional agustiniana por el *semper natus*.

> «Magister rationabiliter facit quod utraque istarum debeat concedi; sed satius ista: conceditur filius est semper natus quam ista: filius semper nascitur».

Juan de Celaya

Intimamente unido a la Escuela de Juan Mair, está el nombre del valenciano Juan de Celaya, primer maestro de Vitoria en la Universidad de París; título que, como escribe García Villoslada, le hubiera debido valer siquiera la mención de los historiadores de la Escolástica que le han pasado por alto (269). Su actividad en París fué casi exclusivamente de tipo filosófico, dialéctico. Como teólogo, se manifestó sobre todo en sus largos años de Rectorado y Magisterio en la Universidad de Valencia (270). En 1531 publicaba su Comentario al primer libro de las Sentencias, cuya redacción, empezada en 1527, había terminado el siguiente año. Nada nuevo nos dice por lo que toca a nuestro punto; la decisión final es un eco de la tradición:

> «Dicamus ergo filium natum de patre ante tempora et semper nasci de patre, sed congruentius semper natum (271).

Francisco Licheto

Entre los comentadores de Escoto, pertenecientes al siglo 16 es bien conocido Francisco Licheto, célebre por su ingenio y dotes de gobierno, nombrado Ministro General de los franciscanos observantes en 1518 (272) Escribió un Comentario al libro Primero de las Sentencias; la 1.ª ed., muy rara, preterida por Wadding, Hurter y Grabmann (273), está hecha en Ná-

---

267 Henricus Gandavensis, *Summa Quaestionum...*, P. 2, a. 54, q. 3, P, f. 86 v.

268 Ayguanus M., *Quaestiones disputatae...* p. 56.

269 Garcia Villoslada, R., *op. cit.*, p. 198.

270 Excelente estudio de Garcia Vlloslada, R., *op. cit.*, cap. 7, p. 180-215: Juan de Celaya, Maestro de Vitoria.

271 Clarissimi, resolutissimi ac proinde doctissimi doctoris Parisiensis Magistri Ioannis a Celaya Valentini *Scripta quam brevissima... secundum triplicem viam divi Thomae Realium et Nominalium in primum librum sententiarum...* in Valentino Gymnasio 1531, f. LV.

272 Sobre este teólogo véase d'Alencon, E., *Lychet, Francois*: DictThéolCath 9/1, 1357-1359.

273 Wadding, L., *Scriptores Ordinis Minorum*, Ed. Sbalarea, Romae 1906, t. 1, p. 84; Hurter, H., *Nomenclator litterarius Theologiae Catholicae.* Ed. 2, Oeniponte 1906, t. 2, p. 1105. Véase también el artículo de Grabmann, M., en LexTheolKirch (= Lexikon für Theologie und Kirche) 6, 750. Estos autores ponen como primera edición del *Comentario*, la de Brixia de 1517.

poles, y data de 1512 (274). En ella, por lo que atañe a nuestro tema, tampoco añade nada a lo dicho por Escoto: se reduce a copiar las líneas principales de éste:

> «hic Doctor ostendit per bonum exemplum [del fuego y su resplandor] quomodo generatio filii sit aeterna; ita quod filius semper generetur et semper sit genitus, accipiendo quod est perfectionis in permanentibus, relinquendo quod est imperfectionis, et similiter accipiendo quod est perfectionis in successivis, relinquendo quae sunt imperfectionis» (275).

En la edición que utilizó Wadding, aneja a la de Escoto, publicada por el mismo benemérito historiador, explica Licheto por qué el Doctor Sutil no considera el "nunc aeternitatis" en sentido *absoluto*:

> «Verba diversorum temporum... significant potius nunc aeternitatis, non tamen absolute, quia in illo nunc quod est mensura Dei, non est aliqua successio, cum aeternitas sit omnino indivisibilis tota simul et perfecta possessio, tunc enim non esset variatio diversorum temporum, et sic de rigore sermonis ista negatur: Pater generavit Filium quia in aeternitate non potest esse praeteritio» (276).

Diego de Deza

Eminente por la profundidad de su ciencia teológica y por la defensa de la doctrina de Santo Tomás (277), Fray Diego de Deza (278), después de nueve años de profesorado en la Universidad de Salamanca, de 1477 a 1486, más tarde sucesivamente Obispo de Zamora, de la misma Ciudad del Tormes, de Jaén y de Palencia, Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, publicó en 1517 una obra contra varias impugnaciones hechas al Comentario del Doctor Angélico a los libros de las Sentencias (279).

En la cuestión primera y única de la distinción 9: "queritur utrum divina generatio mensuretur eternitate" (280). Es la misma cuestión que Auréolo, cuyos ataques contra el Angélico rechaza aquí Deza, anteponía a la solución del problema de la enunciación verbal (281).

---

274 PERITISSIMI ET CELEBERRIMI VIRI FRANCISCI LECHETI O. M. OBSERV, *In Io. D. Scoti super primum Sententiarum clarissima commentaria,* Neapoli 1512.

275 *Ed. cit.*, dist. 9, q. un., f. 159 r.; véase f. 161.

276 LYCHETUS, F., *Commentaria...*, Ed. WADDING, L. (I. D. Scoti Opera omnia, t. 9, p. 783).

277 GARCIA, M., *Fray Diego de Deza, Campeón de la doctrina de Santo Tomás*: CiencTom (= Ciencia Tomista) 26 (1922) 188-198.

278 Véase COTARELO, A., *Fray Diego de Deza. Ensayo biográfico,* Madrid 1905.

279 DIDACI DEZA ARCHIEPISCOPI HISPALENSIS *novarum deffensionum doctrine angelici doctoris beati Thome de aquino super primo libro sententiarum quaestiones profundissime ac vtilissime,* Hispali 1517. El lugar y fecha van al final del cuarto volumen f. 238 r. Sobre la estructura del escrito véase GARCIA, G., *art. cit.*, p. 191-198.

280 DEZA, D., *op. cit.*, f. 112, B.

281 Véase más arriba la nota 142 y el texto correspondiente.

El profesor de Salamanca no propone expresamente nuestro punto: indirectamente lo roza en los siguientes pasajes:

> «Illud... quod intelligitur per modum cuiusdam fluxus et egressus, non potest mensurari eternitate, ait enim proph. micheas (282): Egressus eius ab initio sicut a diebus eternitatis» (283).

A esto se responde:

> «ad argumentum antea oppositum dicitur quod generatio verbi intelligitur per modum fluxus non quod in se fluat vel egrediatur, sed illud est propter defectum nostri intellectus qui devenit in cognitionem divine generationis per creaturas in quibus actus generationis quia est cum motu, est fluens» (284).

Y en favor de la cuestión se arguye:

> «In oppositum arguitur sic: quod est coeternum eterno est eternum; sed generatio verbi est coeterna patri eterno, igitur, etc. Minor patet quia filius nascitur a patre ut a sole splendor cuius nativitas est coeva soli» (285).

Atento a probar la eternidad del acto generativo divino, subraya Deza la actualidad o presencialidad de éste. Sería aventurado deducir del empleo del presente *nascitur*, que nuestro autor lo prefiere al pasado *natus*. En todo caso le interesa más acentuar que en Dios no hay variedad, ni sucesión de tiempos, aunque se digan de El, en cuanto está presente a todas las diferencias de ellos y a todos los incluye; expresiones tomadas de Santo Tomás, a quien cita (286):

> «Quod autem verba preteriti et futuri temporis... dicantur de deo in scripturis non arguit quod in deo tempus preteritum aut futurum sit... sed ille modus loquendi assumitur in quantum eternitas que est mensura esse divini, est presens omnibus differentiis temporis et omnia tempora concludit, non quod in deo sit variatio secundum differentias temporum prout S. Th. inquit...» (287).

En otro pasaje utiliza la expresión de Escoto, al referirse a la *coexistencia* de la eternidad con las diferencias de los tiempos.

> «verba diversorum temporum attribuuntur deo in quantum eius eternitas coexistit omnibus differentiis temporum, imo et tempus in infinitum excedit. Non tamen sic quod in deo sit tempus aut pars aut successio temporis et propterea talis denominatio est extrinseca, quem modum loquendi habuit propheta in ps. (288) dicens in generatione et generationem anni tui...» (289).

---

282 Mich 5, 2.
283 DEZA, D., *op. cit.*, f. 109, A.
284 *Op. cit.*, f. 113, A.
285 *Op. cit.*, f. 109, A.
286 THOMAS AQUINAS (S), *Summa Theologica*, 1 P., q. 10 a. 2, Véanse más arriba las notas 150 y 153.
287 DEZA, D., *op. cit.*, f. 112 v.
288 Ps 101, 25.
289 DEZA, D., *op. cit.*, f. 113.

Por otra parte se puede dar la explicación de este modo de hablar en el hecho de que nos imaginamos partes en la eternidad correspondientes a las del tiempo, y así atribuímos días y años a aquélla, pero tal imaginación debe llamarse quimérica (290).

Arnoldus Haldrein (Vesaliensis)

Dejando ya a Deza, observaremos, como noticia curiosa, que un Doctor coloniense, Arnoldus Haldrein (Vesaliensis) publicó en París, el año 1549 (291) un *Epitome singularum distinctionum in quatuor libros Sententiarum*, l. 1, donde resume en versos la solución de las cuestiones. En nuestro caso, siguiendo la línea tradicional agustiniana escribe concisamente:

> «Ad exprimendam autem aeternitatem filii melius dicatur semper natus, quam semper nasci, quamvis et illud a quibusdam dicatur.
> Nate coaeternum te dicimus esse parenti.
> Dictus ab aeterno te genuisse parens» (292).

Francisco de Toledo

En la segunda mitad del siglo, el egregio teólogo y exegeta Francisco de Toledo, S. I., predicador de la Corte Pontificia durante 24 años y más tarde Cardenal, enseñó teología en el Colegio Romano del año 1563 a 1569 (293). De esta época data su *Enarratio in Summam*, tan estimada por Belarmino que copió por sí mismo y acotó las 43 primeras cuestiones de la Primera Parte (294).

Apenas se ocupa aquí de nuestro tema. Sólo notamos que, entre los textos bíblicos, en favor del empleo del pretérito, Toledo escoge únicamente el tradicional desde San Agustín: "Ego hodie genui te", por parecerle que refleja mejor la idea del semper natus:

> «An Filius sit coaeternus Patri.
> Secunda conclusio. *Melius dicitur: Filius semper est genitus, quam: semper generatur*. Adverte, quod aeternitatis unicum est instans semper stans, in quo non est nisi praesens: unde illud quod generatur in aeternitate,

---

290 *op. cit.*, f. 113.

291 No en 1555, como ponen HURTER, *Nomenclator...*, t. 2, p. 1242 y STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum...*, t. 1, p. 42, n. 80.

292 ARNOLDUS HALDREIN, *Epitome...*, p. 10. Acerca de los resúmenes en versos métricos o rítmicos de la obra de Lombardo, véase DE GHELLINCK, J., *Mediaevale Theology in verse*: *IrTheolQuart* (= The Irish Theological Quarterly) 9 (1914) 336-354.

293 SOMMERVOGEL, C., *Toledo, F.*: BiblComJés (Bibliothèque de la Compagnie de Jésus) 8, 64-82; ArchTeolGran (= Archivo Teológico Granadino) 3 (1940), dedicado a Toledo con ocasión del cuarto centenario de su nacimiento; CERECEDA, F., *En el Cuarto Centenario del Nacimiento del P. Francisco de Toledo*: EstEcl (= Estudios Eclesiásticos) 13 (1944) 90-108.

294 TOLEDO, F., *In Summam Theologiae Sancti Thomae... Enarratio*, Prolegomena, Romae 1869, t. 1, p. XXIII s.

semper generari dici potest. At quia verbum nostrum praesens denotat imperfectionem actus, utimur praeterito, genitum esse dicentes, ut perfectio generationis indicetur: utrumque ergo coniungimus: semper est genitus. Adverbium perpetuam praesentialitatem, verbum actus perfectionem in praeterito denotat; quod in Ps. 2. [7] dicitur: *Ego hodie genui te. Hodie* aeternitatis praesentiam sine fine significat (295).

En su famoso *Comentario al Evangelio de San Juan*, Toledo parece inclinarse al empleo del presente: en todo caso acentúa su utilidad. Considera primero la enunciación de lo eterno en general en relación con las cosas temporales, aspecto de la generación divina ya notado por Escoto; después, la expresión del acto eterno divino, considerado en conexión con las diversas formas verbales: de aquí la diversidad en el empleo de los tiempos.

«Quod aeternum est... excedit omne tempus... unde fit ut quae aeterna sunt, omnibus differentiis temporum explicemus prout ratio locutionis postulat... nam in praesentibus rebus aeternum exprimimus tempore praesenti, in futuris autem futuro.

Praeterea ad exprimendam permanentiam aeternam actus divini qui non transit, solemus uti tempore praesenti; dicimus enim: Pater generat Filium, non quod modo generet et ante non; sed quod perpetua sit et perfecta semper filii generatio.

[tempus praesens] magis perpetuitatis et aeternitatis expressivum» (296).

Por último en el *Comentario a la Física de Aristóteles*, subraya Toledo que el atribuir a Dios las diferencias de los tiempos se debe a nuestro modo de entender, y con ellas no queremos significar la *sucesión*, sino sólo la *duración*: "ipse tamen [Deus] in aeternitate indivisibilis est totus" (297).

Miguel de Palacio

Pocos años después del Comentario de Toledo a la Suma, Miguel de Palacio, Profesor de Filosofía y Teología en la Universidad de Salamanca, Magistral de la Catedral de León y por último, Lectoral de la Colegiata de Ciudad Rodrigo, donde murió (298), consagró su actividad científica tanto al Dogma como a la Moral. Entre otras obras publicó un *Comentario al pri-*

---

295 *Op. cit.*, In 1 p., q. 42, t. 1, p. 423.

296 Toledo, F., *In Sacrosanctum Ioannis Evangelium Commentarii*, Coloniae 1589, p. 147. Sobre Toledo exegeta y en concreto sobre la elaboración del *Comentario*, véase Galdos R., *Méritos escriturísticos del Cardenal Francisco de Toledo*: ArchTeolGran 3 (1940)21-33. La edición príncipe de esta obra salió a la luz en Roma el año 1588.

297 Toledo, F., *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione*. Ed. 2. Venetiis 1580, p. 147.

298 Nicolaus Antonius, s. v. *Michael de Palacios*: BiblHispNov (= Bibliotheca Hispana Nova) Matriti 1783, 2, 143.

mer libro de las Sentencias (299), donde se trata con bastante amplitud nuestro punto.

El título de la cuestión dice así: "Num admittendus sit sermo: filius Dei semper generatur". Después de citar algunos testimonios de la Escritura ya bien conocidos, y aludir a otros de los Santos en pro y en contra, prosigue

> «At vero paucis rem ego agam ne diutius te morer. Scito igitur ex Aristotele in mutationibus instantaneis id quod mutatur est, ut quod generatur est. Etenim generatio impartibilis est. 5 Met. com. 22. Neque est dicere pars huius formae generatur modo, et pars speratur generanda. At vero tota simul fit, et est. Ut simul atque res videtur, iam eius visio est: id quod non reperies in motibus. Namque quod calefit, nondum est calefactum, quia motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia» (300).

En estas primeras líneas de la solución de Palacio, hallamos un rasgo coincidente con Ricardo de Middleton, al referirse ambos a la mutación instantánea; recordemos las palabras de éste:

> «quamvis omne illud, quod fit per instantaneam mutationem in eodem instanti fiat et factum sit...» (301).

Por contraposición a esta mutación instantánea y a toda acción temporal, aunque sea indivisible, la generación divina, a diferencia de las generaciones creadas materiales, es eterna, "actio indivisibilis et perpetua", como decía Durando (302). Esto es lo que explana Palacio a continuación:

> «Quibus adde quia generatio materialis incipit esse et desinit esse; ideo etiamsi quod generatur est, at neutiquam dicere poteris quod generatur modo, genitum iam fuit, aut generabitur postea. Porro si hoc quod generatur, ut ignis hic, aeternam generationem haberet, non temere dixisses: genitus fuit, et generabitur, et generatur modo. Nam sensus hic esset: huius ignis generatio est aeterna, haec enim variatio differentiarum temporis per fuit, est, et erit denotat[ur], sc. fuit genitus, generatur, generabitur (303).

Este ejemplo del fuego inspirado en San Agustín, lo aducía, según vimos, Escoto para probar la eternidad de la generación divina (304). Palacio se sirve del mismo símil para justificar la expresión del acto generativo eterno mediante los diferentes tiempos verbales. Así se armonizan los pasajes patrísticos que parecen contrarios. Si, como hemos afirmado en las disputas anteriores, prosigue Palacios, Dios siempre existió, existe y existirá,

---

299 MAGISTRI MICHAELIS DE PALACIO, GRANATENSIS... *in primum librum Magistri Sententiarum*, Salmanticae 1574.

300 *Op. cit.*, p. 97.

301 RICHARDUS DE MIDDLETON, *Super quatuor libros sententiarum*, l. 1, dist. 9, q. 2, Brixiae 1591, t. 1, p. 100.

302 DURANDUS, *In quatuor libros sententiarum*, l. 1, dist. 9, q. 4, n. 6, Venetiis 1586, f. 41v, B.

303 *Op. cit.*, p. 97.

304 Véase más arriba la nota 164.

sin que niegue que Dios exista actualmente, el que afirma que existió, casi de la misma manera, supuesto que la divina generación es el mismo Dios, si de Dios variamos intrépidamente aquellas proposiciones según las tres diferencias del tiempo para demostrar su eternidad, ¿por qué vamos a temer el enunciar otras tantas proposiciones cambiadas según las mismas diferencias del tiempo, cuando se trata de la generación o natividad del Hijo de Dios?...".

La conclusión final del Profesor salmantino es recalcar la licitud del empleo del presente, en lo cual no ve peligro especial. Por otra parte, no insiste, como de ordinario lo hacían los autores estudiados, en la preferencia por el uso del pasado: ambas fórmulas expresan en el fondo lo mismo.

> «Divino igitur verbo idem est generari, et genitum esse, quippe indivisibiliter generatur: ut aer quando illuminatur, est illuminatus. Ideoque secundum rem idem est illuminari et illuminatum esse, etiam si secundum rationem differant. Ideoque divinum verbum generatur semper, ut dixit Origenes, et est genitum semper, ut tradidit Divus Gregorius» (305).

Francisco de Cristo

Ideas parecidas recurren algunos años más tarde en el agustino, Profesor de Coimbra, Francisco de Cristo, estimado por su ingenio y estilo y por su conocimento de las lenguas clásicas (306).

En su *Comentario* (307) propone expresamente nuestra cuestión de la enunciación verbal: "Utrum sempiterna verbi Dei generatio verbo praeteriti temporis, an contra praesentis sit exprimenda".

En la solución se decide por la fórmula *compleja*. Lo curioso en él es la dependencia evidente respecto de Durando, tanto en esto como en la manera de justificar su decisión. Veámoslo.

FRANCISCO DE CRISTO	DURANDO
«Neque verbo praesentis temporis solum, neque praeteriti solum, sed per utramque differentiam est sempiterna verbi Dei generatio explicanda» (308).	«generatio filii non sufficienter exprimitur per praesentis temporis verbum tantum, vel praeteritum tantum, sed per utrumque simul» (309).

Ambos distinguen las tres categorías de seres que ya conocemos.

305 *Op. cit.*, p. 98.
306 Véase Nicolaus Antonius, s. v. *F. Franciscus de Christo*: BiblHispNov, Matriti 1788, 1, 415.
307 *Enarrationes in collectanea primi libri Magistri Sententiarum*, Conimbricae 1579.
308 *Op. cit.*, dist. 9, q. 3, p. 85.
309 Durandus, *In quatuor libros...*, f. 41v, B.

FRANCISCO DE CRISTO

«in iis quae fiunt per motum, fieri et factum esse, non esse simul. Nam in iis... ipsorum fieri est moveri, at motus cessat acquisito termino; et tum primum res dicitur facta, cum acquisito termino motus desiit»

DURANDO

«In his enim quae fiunt per motum, fieri eorum est ipse motus qui non manet acquisito termino, sed cessat et tunc primo res dicitur facta, propter quod in talibus fieri et factum esse numquam sunt simul».

El orden en la distribución de clases de seres varía en Francisco de Cristo: la de aquéllos en cuyo *fieri* interviene el movimiento, ocupan el primer lugar; en Durando esa categoría se menciona, al probar la mayor de un silogismo, premisa que dice así: "in his quae producuntur... per actionem indivisibilem et perpetuam, semper sunt simul fieri et factum esse". Las frases empero, son casi idénticas con más claridad de expresión en el agustino que en el Doctor resolutissimus. Veamos la segunda categoría de de seres, propuesta por aquél.

FRANCISCO DE CRISTO

«in iis quae fiunt non per motum, sed actione momentanea, simul esse fieri et factum esse. Nam simul ac illa actio est, completa est... igitur in iis quae individua, et momentanea actione fiunt, simul sunt fieri et factum esse.

Caeterum licet in iis quae fiunt actione momentanea simul sint fieri, et factum esse, non tamen pro quovis temporis instanti illae res dicuntur fieri, sed solum pro instanti primo, quo de novo incipiunt esse».

DURANDO

«In his vero quae non fiunt per actionem subitam sed novam, sicut illa quae creantur de novo, fieri et factum esse sunt simul quia mox ut talis actio est, completa est, sed haec non est pro quolibet instanti sed solum pro instanti primo in quo de novo accipit esse».

Por lo que sigue, se ve que Durando, al hablar de la acción *nueva*, quiere contraponerla a la acción *perpetua*, no a la momentánea, súbita [indivisibile, individua]. De todos modos es más nítida la división del teólogo lusitano.

El tercer miembro de la división lo explican ambos así:

FRANCISCO DE CRISTO

«in iis quae fiunt actione individua eaque perpetua, non solum esse simul produci et productum esse, verum etiam semper. Nam simul ac productio est, continuo expleta est, quia vero semper est, semper expleta est, ac proinde quod producitur actione momentanea eaque perpetua semper producitur propter actionis permanentiam» (310).

DURANDO

«In his autem quae fiunt per actionem indivisibilem et perpetuam semper sunt simul fieri et factum esse, vel produci et productum esse, quia talis productio, ut statim est, perfecta est... Et quia semper est et semper completa est, ideo productum per eam dicitur semper produci propter permanentiam productionis» (311).

---

310 Franciscus a Christo, *Enarrationes in collectanea...*, p. 85 s.
311 Durandus, *In quatuor libros...*, f. 41v, B.

Después de este cotejo no hay duda de que Francisco de Cristo, en esta primera parte de la cuestión, se limita a transcribir casi literalmente a Durando, si bien lo hace esclareciendo con más precisión algunos puntos.

Pero a continuación nos encontramos con un argumento que hasta ahora habíamos visto poco explotado, para dilucidar nuestro tema, en los autores examinados en el presente trabajo.

Lo que acaba de decirnos el Profesor de Coimbra en el último párrafo citado forma la premisa mayor del silogismo central en su argumentación. La menor es como sigue :

> «At filius producitur a patre non per motum, neque per actionem novam, sed actione individua et perpetua».

Esto es lo que ahora va a declarar, fijándose en la producción eterna del Verbo.

> «cum filius sit verbum ex patris intellectione procedens, et divinus pater semper, ac sine intermissione intelligat, efficitur ut semper ac sine intermissione verbum intelligendo proferat; ac proinde semper ac perpetuo nascatur filius».

El empleo del presente *nascitur* está en conexión con la eternidad del acto generativo; así lo hemos observado en los autores anteriores. Pero esa eternidad ¿bajo qué punto de vista se considera? Por no citar más que ciertos nombres especialmente cualificados, ni Alejandro de Alés, ni Escoto, ni Durando, por ejemplo, consideran al acto divino eterno en cuanto ininterrumpida intelección del Padre, sino en cuanto generación, y en todo caso, aunque difiera en el modo de explicar la producción del Hijo, los tres recurren de alguna manera a la *naturaleza divina*, no precisamente a la *intelección*, para basar en ella o dilucidar ulteriormente la eternidad del acto (312). En el contexto de nuestro tema muy pocas veces hemos visto tratado este punto de la intelección. De alguna manera en San Buenaventura, cuando arguye en pro de la generación eterna :

> «2. Item, intelligere se coeternum est menti divinae; nunquam enim est ponere, quod de non intelligente sit Deus factus intelligens; sed verbum est coeternum menti intelligenti; ex hoc enim quod mens se intelligit, verbum gignit. Si ergo propriissime Filius est verbum, est coeternum Patri» (313).

También Santo Tomás recurre a esta prueba, pero en un contexto sin conexión con nuestro tema verbal. El título de la exposición dice: "Quod in divinis non est differentia Verbi a Patre secundum tempus". Entre otras razones da ésta :

---

312 Sobre estos tres teólogos véase SCHMAUS, M., *Der Liber propugnatorius d. Thomas Anglicus...* 2 T., 1. Bd.:BeitrGeschPhilTheolMA 29. Bd., 1, Halbd., 158 s.

313 BONAVENTURA (S), *Commentarius in primum librum...*, dist. 9, a. un., q. 3, n. 3, t. 1, p. 184.

«si aliquando Dei Verbum non fuit, tunc Deus seipsum non intellexit. Semper autem quando Deus fuit, se intellexit, quia eius intelligere eius est esse, semper ergo et Verbum eius fuit» (314).

El autor que más afinidad ofrece con Francisco de Cristo, entre los teólogos aquí estudiados, es Guillermo de Vorillon, pues, según vimos, en la cuestión general de la eternidad del acto generativo, se encuadran tanto el punto de vista de la intelección del Padre (prueba de dicha eternidad) como el asunto de la enunciación verbal, mencionado entre las dificultades contra el acto eterno. Recordemos el pasaje de Guillermo: "mentali fecunditate ab eterno in speculo sue lucis pater verbum genuit equale" (315).

Finalmente en cuanto a la preferencia del *semper natus* sobre el *semper nascitur*, por razones de conveniencia práctica, volvemos a encontrar la dependencia casi literal del Profesor portugués respecto del francés, si bien éste se muestra más reservado, como notamos al estudiar sus enseñanzas. En cuanto a la dicción, la de aquél es más elegante y pulida:

FRANCISCO DE CRISTO	DURANDO
«aptius tamen dicitur semper natus, quam semper nasci, siquidem fieri vi et proprietate dictionis quandam quasi tendentiam et perfectionem declarat ad terminum qui distat et abest, ac proinde quandam imperfectionem, quae in divinis minime reperitur» (316).	«forte tamen aliquantulum magis propria est ista, filius semper natus est quam semper nascitur, quia in communi modo loquendi fieri dicit, quasi viam ad terminum distantem quod non est respicere in divinis» (317).

Francisco Zumel

A fines del siglo (318), el mercedario, simpatizante con la doctrina tomista, Francisco Zumel (319), al llegar a nuestro pasaje en su Comentario a Santo Tomás, se contenta con recordar que entre los Santos hay dos modos de expresarse: uno, el de Orígenes e Hilario, que emplean el presente: otro, el de Gregorio y Agustín que prefieren el pasado: "iste modus dicendi communis acceptatur a Doctoribus scholasticis" (320).

---

314 THOMAS AQUINAS (S), *Compendium Theologiae*, c. 43.

315 *Ed. cit.*, p. 23.

316 FRANCISCUS A CHRISTO. *Enarrationes in collectanea...*, p. 86.

317 DURANDUS, *In quatuor libros...*, f. 41v B.

318 El famoso teólogo dominico Domingo Báñez se fija tan sólo en la indeficiencia de la divina generación. En su *Scholastica commentaria in primam partem...*, q. 33, a. 1. Venetiis 1585, p. 573, se pregunta «Utrum competat Patri esse principium». Y responde ad 4: «generatio filii nunquam desinit... Neque ex hoc sequitur illam esse imperfectam quoniam non idcirco non desinit quia non est consummata et perfecta in omnibus modis, sed potius propter maximam eius perfectionem, videlicet quia est tota simul aeterna et invariabilis».

319 Breve noticia acerca de Francisco Zumel puede verse en PEREZ GOYENA A., *Literatura teológica española. Los grandes teólogos mercedarios*: RazFe (= Razón y Fe) 54 (1919) 20-35; VAZQUEZ, G., *El P. Fr. Zumel*. Memoria del Doctorado en Filosofía y Letras. Madrid 1920.

320 ZUMEL F., *Commentaria in Primam Partem Sancti Thomae*, q 42, disp. 2, a 2, Salmanticae 1950, t. 1, p. 1185.

Gregorio de Valencia

Algo más explícito se muestra el restaurador de la Teología en Alemania por esta misma época, el jesuíta Gregorio de Valencia (321).

Trata nuestro punto, al rechazar la conocida dificultad de los antiguos eunomianos, recogida por Francisco David Servet:

> «Vel generatio Filii est iam finita, iamque conquievit, vel nondum est finita. Si nondum est absoluta et finita, ergo est imperfecta, et necdum filius perfecte genitus. Si autem finita est, ergo etiam incepit; atque adeo etiam inceperit Filius, neque est Deus sempiternus».

Responde Valencia que, en primer lugar, como notan el Nacianceno (322) y [Pseudo] Basilio (323), de que algo tenga fin, no se sigue necesariamente que haya tenido principio; así como al contrario, tampoco se sigue que vaya a tener fin lo que comenzó, por ejemplo, el ángel y el alma racional.

Después, amplifica Valencia, en la segunda respuesta, un punto de vista que acabamos de señalar en Francisco de Cristo.

Comienza el teólogo jesuíta por afirmar que la generación del Hijo no ha de tener fin, no porque aún no sea perfecta, sino porque, siendo ya perfecta, persevera desde toda la eternidad por toda la eternidad; y da la razón:

> «Generatio enim Filii passive quidem aliud non est, quam ipse Filius ut ex Patre existens; active autem est ipse Pater, ut est intellectu suo producens Filium. Quare quemadmodum Pater et Filius secundum eas rationes sempiterni sunt, ita etiam sempiterna quoque semperque durans est Filii generatio».

Obsérvese el punto de vista: la generación *active* es el Padre, ut est *intellectu* suo *producens* Filium; idea, según vimos, insinuada por Buenaventura y explotada por Guillermo de Vorillón y Francisco de Cristo (324).

Nuestro teólogo, como últimamente Toledo, confirma la tesis de la generación eterna con el texto del Salmo 27: "Ego hodie genui te"; pero añade el conocido pasaje de Orígenes (325) y cierta obra [pseudo]atanasiana (326). Por último declara con un ejemplo cómo no se sigue de tal actualidad perenne de la generación divina, que sea ésta imperfecta.

---

321 Sobre Gregorio de Valencia (1545-1603) puede verse ROMEYER, B., *Valencia, Gregoire de*: DictThéolCath 15/2, 2465-2497.

322 GREGORIUS NAZIANCENUS (S), *Oratio Theologica Tertia*, n. 13. Ed. MASON, Cambridge 1899, p. 92 s.

323 PSEUDO-BASILIUS, *Adversus Eunomium*, l. 4, n. 2: PG 29, 280. Este libro y el quinto contra Eunomio son probablemente de Dídimo el Ciego. Véase ALTANER, B., *Patrologie*, Freiburg i. Br. 1955, p. 250.

324 BONAVENTURA (S), l. 1, dist. 9, a. un., q. 3, n. 3, t. 1, p. 184. Sobre Vorillón y Francisco de Cristo véanse las notas 214 y 241.

325 ORIGENES, *Commentarium in Ioannem*, l. 1, 29. Ed. PREUSCHEN: CGS Origenes 4, p. 37, 8.

326 *Expositio fidei*: PG 25, 200 s. La versión armenia y la comparación de ésta con el texto griego, véanse en CASEY, R. P., *The armenian Versión... of the Expositio fidei*. London 1947, 1-10. Schwartz opina que el autor es Eustacio de Antioquía, hipótesis rechazada por otros, por ejemplo, por RICHARD, M. en un artículo publicado en MélScRel (= Mélanges de Science Religieuse) 6 (1949) 133.

«Si semper duraret visio parietis, dici paries posset semper videri, non quia paries imperfecte videretur, sed quia visio parietis alioqui perfecta et tota simul, perpetuo eadem maneret».

Con todo entre ambas formas: semper *generari*, semper *natum esse*, se acoge al *tuciorismo* de la segunda: "tutius sane est... dicere, Filium semper esse natum", siguiendo a San Agustín, San Gregorio y Santo Tomás (327).

7. PRIMER CUARTO DEL SIGLO DIECISIETE

En este primer cuarto de siglo los Comentarios a Pedro Lombardo son raros: de los impresos sólo conocemos el de Estio que examinaremos enseguida. En cambio los Comentarios a la *Suma Teológica* de Santo Tomás abundan, a lo largo de la centuria: se señalan, de impresos referentes a toda la Suma, 35 y al libro 1, 73 (328). Ahora bien, nuestro tema, como ya hemos apuntado, ocurre mucho menos en los Comentarios a Santo Tomás que en los tocantes al Maestro de las Sentencias.

Guillielmus Estius

Willem Hessel van Est, más conocido por Guillielmus Estius (1542-1613), holandés, Profesor en la Universidad francesa de Douai, de la cual fué Canciller desde 1595, honrado por Benedicto 14 con el título de Doctor Fundatissimus (329) dejó inéditos unos Comentarios a las Sentencias, que vieron la luz pública en Douai, el año 1615.

En el pasaje correspondiente (330) trata nuestro punto con bastante amplitud. Da primero los argumentos en favor del presente *nascitur*, del pretérito *natus* y del complejo *semper natus*. Prescindimos de los que da en pro del futuro. Las pruebas en ambos casos son bíblicas, patrísticas y eclesiásticas: liturgia, magisterio. Las bíblicas son las repetidas por los anteriores teólogos: notemos tan sólo en pro del pasado, la cita de San Juan, 8, 42: "ex Deo processi et veni", texto paralelo al del capit. 16, 28 del mismo Evangelio, apuntado por Miguel de Palacio: "Exivi a Patre et veni in mundum". De los Padres se transcriben los conocidos pasajes, frecuentes desde Lombardo: Orígenes e Hilario por el presente; Crisóstomo por

---

327 Valencia, G. de, *Commentariorum Theologicorum Tomus Primus complectens materiam primae partis Divi Thomae*, disp. 2, q. 1, punct. 1, § 22, Ingolstadii 1591, col. 675 s.

328 Véase Michelitsch, A., *De commentariis in Summam Theologiae Sancti Thomae*: XenThom (Xenia Thomistica) 3 (1925) 449-451.

329 El aspecto doctrinal de este autor, conocido sobre todo por sus comentarios a San Pablo y a las Epístolas católicas, puede verse en Salembier, L., *Estius*: DicThéol Cath 5/1, 871-878.

330 l. 1, dist. 9.

el pasado; Agustín por ambos. Tan sólo subrayaremos en favor del presente a San Agustín: "Sicut radius solis a sole procedit", utilizado por el autor de las *Sententiae divinitatis* (331) y por Cirilo de Alejandría (332).

Pero lo más curioso en Estio es el uso del argumento *eclesiástico*, en una u otra forma. De los *Símbolos de fe*, aduce las cláusulas "a Patre Filioque *procedit*" (el Espíritu Santo) en pro del presente y el inciso *genitum*, non *factum* (el Hijo) por el pasado. En favor de aquél cita al *Concilio Lateranense* 4: "ab initio semper et sine fine Pater *generans*, Filius *nascens* et Spiritus Sanctus *procedens*" (333).

Desde luego Estio deja asentado, como sus predecesores en general, que ambos tiempos, presente y pasado se dicen *vere et proprie*. Pero la autoridad del Lateranense, apoyada por el uso bíblico es para Estio decisiva en pro del presente, que por otra parte es tan apto para enunciar la actualidad de lo eterno:

> «Nec facile dixerim utrum rectius dicatur semper natus est, an semper nascitur, etiamsi non ignorem Magistrum... praeeligere *semper natum*, velut congruentius dictum. Quem in hoc sequitur Sanctus Thomas... Sed diversum suadet, tum perfectio verbi praesentis aeternitati significandae congruentius, tum auctoritas Lateranensis Concilii, quod in decreto Fidei maluit uti verbis potius praesens, quam praeteritum significantibus. Itaque revera perfectior est significatio dicentis: *semper nascitur*, licet in auribus vulgi perfectius sonet *semper natus est*» (334).

Lo típico pues de Estio es su propensión al *presente*, punto de vista origeniano-midletoniano (335) que contaba también, según vimos, con las simpatías del Card. Toledo: [tempus praesens] magis est perpetuitatis et aeternitatis expressivum" (336). Al mismo tiempo es de notar en el teólogo de Douai el hincapié que hace en el peso del *Magisterio* para inclinarle al uso, del presente. Hasta ahora predominaban en la discusión las pruebas patrísticas, filosóficas, filológicas; Estius, sin olvidar aquéllas y sin dejar de estribar, como buen exegeta, en la Escritura, presta peculiar atención al argumento positivo de la autoridad eclesiástica en el uso gramatical del presente.

8. DIEGO RUIZ DE MONTOYA

Es uno de los teólogos jesuítas más eximios, no precisamente por su originalidad, sino más bien por la síntesis armoniosa que realiza de los te-

---

331 *Sententiae divinitatis*. Ed. GEYER, p. 166. Véase la nota 23.
332 CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Thesaurus...*, assert. 4: PG 75, 53, D.
333 DENZINGER, H., *Enchiridion symbolorum...*, Freiburg i. Br. 1955. n. 428.
334 ESTIUS, G., *In quatuor libros sententiarum Commentaria*, l. 1, dist. 9, 7, Venetiis 1748, t. 1, p. 74 s.
335 Véase más arriba la nota 153.
336 TOLEDO, F. DE, *In sacrosanctum Ioannis Evangelium Commentarii*, c. 5, annot. 16, Coloniae 1589, p. 147.

mas tratados por los autores que le precedieron, así como por la profundidad, claridad, erudición y sobre todo por el método, orientado preferentemente hacia el aspecto positivo (337). Dato curioso es el hecho de que sólo en la disputa 40, *De Praedestinatione*, examina las opiniones de 56 autores (338).

Del tratado *De Trinitate*, Grabmann, inspirándose en Scheeben (339) escribe: "sein gediegenstes u. grossartigstes Werk überhaupt weitaus das beste über diesen Gegenstand, ist der Band *De Trinitate*" (340).

Por su parte el P. José A. de Aldama enaltece los méritos de esta obra:

> «Fruto maduro de prolongados años de estudio... aquel infolio de más de 980 páginas ha sido el punto en que han venido a converger maravillosamente la meditación profunda de las Sagradas Escrituras, el estudio fervoroso de los Padres y Concilios, la lectura incansable de los Teólogos, la visión penetrante de un alma purísima, la seguridad imperturbable de un entendimiento sobrio y humilde» (341).

Dentro de los modestos límites que exigía por su naturaleza nuestro tema, Ruiz de Montoya le dedica diez columnas (342). Veamos el orden de materias, comparándolo con el de los teólogos examinados en este trabajo.

Según ya hemos podido observar, el Maestro de las Sentencias explanaba en dos capítulos distintos cada una de las cuestiones: De coaeternitate Patris et, Filii (343). Utrum debeat dici... semper gignitur Filius vel semper genitus est... (344). Con todo la conexión de ambos temas, transcribiendo en esto a la *Summa Sententiarum*, se indicaba en el proemio del capítulo cuarto: Hic quaeri potest, cum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem, utrum dici debeat...

La llamada *Suma de Alejandro de Halés* siguió este procedimiento (345) de separar las cuestiones, incluso sin apuntar expresamente la conexión, aunque de hecho los textos referentes a la segunda se citan entre los pros y contras de la primera:

---

337 Véase Grausen, J. P., *Ruiz de Montoya*: DictThéolCath 14/1, 163-167. De este teólogo el P. J. A. de Aldama ha publicado últimamente *De natura peccati actualis*: ArchTeolGran 2 (1939) 233-292. Véase EstEcl 11 (1932) 124-130. Los PP. Sánchez de Lamadrid y Rafael Criado han editado *De ignorantia*: ArchTeolGran 8 (1945) 125-137. Sobre las vicisitudes de la obra de Ruiz de Montoya *De Auxiliis* véase el artículo de F. Cereceda en EstEcl 14 (1935) 123-131.

338 Véase Grausen, J. P., *art. cit.*, p. 167.

339 Scheeben, J., *Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1873, t. 1, p. 451.

340 Grabmann, M., *Die Geschichte d. kath, Theologie*, p. 170.

341 Aldama, J. A. de, *Ruiz de Montoya y el principio de identidad comparada*: EstEcl 11 (1932) 547-559.

342 Ruiz de Montoya, D., *Commentaria ac Disputationes in primam partem Sancti Thomae. De Trinitate*, p. 820-825.

343 Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, l. 1, dist. 9, c. 2.

344 *Op. cit.*, l. 1, dist. 9, c. 4.

345 Que la generación sea eterna ya se supone en este pasaje por lo dicho en el l. 1, P. 1, inq. 2 ,tract. un., q. 1, tit. 1, c. 1; «an generatio sit... Resp. confitendum verissime quod generatio aeterna est». t. 1, p. 414. 416.

> «I. Utrum generatio divina sit semper in fieri vel in facto esse. II. Item quaeritur quod istorum verius dicatur...» (346).

Buenaventura separa sin más las dos cuestiones *reales*, sin tratar *ex professo* de la *nominal*, que engloba, al explanar la segunda *real*:

> Quaestio 3. Utrum in divinis generatio sit aeterna.
> Quaestio 4. Utrum generatio Filii terminata sit (347)..

Santo Tomás en el Comentario al libro primero de las Sentencias, bajo el título general "de coaeternitate Filii ad Patrem", se pregunta: 1.º Si el Padre es de algún modo anterior al Hijo. 2.º Si no lo es, sino que la generación es eterna, con qué palabras se debe significar (348).

En cambio, en la *Suma Teológica*, el Angélico sólo agita una cuestión:

> «Utrum persona procedens sit coaeterna suo principio, ut Filius Patri» (349).

Y aquí incidentalmente, al proponer y resolver el argumento disyuntivo: "aut semper generatur... aut est dare aliquod instans suae generationis", apunta el Santo la cuestión nominal: "potest dici semper nascitur, sed melius est quod dicatur semper natus".

Escoto en el *Opus Oxoniense* hace lo mismo: elabora una cuestión única: Utrum generatio Filii sit aeterna in divinis (350).

Entre los autores siguientes, algunos como Durando y, ya en el siglo 17, Estio, dedican una sección especial al tema *de modo loquendi*, pero sin indicar la conexión con la cuestión real (351).

Ruiz de Montoya, al llegar al artículo 2, de la p. 1, q. 42 de la *Suma*, supuesta la eternidad de las divinas personas, de la cual se ha ocupado en disputas anteriores, consagra *ex professo* toda una disputa a la cuestión nominal, que el Angélico se había contentado con apuntar: "Restat igitur solummodo sequenti disputatione tractare de modo loquendi, quem attigit Sanctus Thomas in praesenti quaestione 42, art. 2, ad 4" (352).

La disputa se divide en cinco secciones:

1) Post haereticorum argumenta, praemittuntur quae certa sunt.
2) Quanta sit convenientia verborum praesentis, aut praeteriti temporis.
3) Praeteritum imperfectum quibus in verbis, et quousque sit praeferendum.
4) Num liceat verbo futuri temporis loqui de productionibus divinis.
5) Solvuntur haereticorum argumenta posita in sectione prima.

---

346 *Summa Halesiana*, l. 1, P. 1, inq. 2, c. 5, a. 2, t. 1, p. 436.

347 BONAVENTURA (S), *Commentarius in primum librum...*, dist.9, a.un., q.3s, t.1, p.184-187.

348 THOMAS AQUINAS (S), *Commentum in Librum primum Sententiarum*, dist.9, q.2, a.1s.

349 THOMAS AQUINAS (S), *Summa Theologica*, 1 P., q.42, a.2.

350 SCOTUS, I. D., *Commentaria Oxoniensia ad IV libros...*, l. 1, dist. 9, q. un., t. 1, p. 667.

351 DURANDUS, *In quatuor libros...*, f. 40v-41v.; ESTIUS, *In quatuor libros...*, p. 68-77.

352 RUIZ DE MONTOYA, D., *Commentaria ac Disputationes... De Trinitate*, p. 820.

Aquí llaman ante todo la atención dos cosas: la amplitud con que se desarrolla el tema dentro de una síntesis admirable de lo dicho por los teólogos anteriores; y por otra parte la ocasión de la disputa: el formulismo tenía su importancia en orden a dilucidar las dificultades propuestas por los herejes contra la eternidad del Hijo. De aquí el doble punto de vista que hemos observado a lo largo de nuestro estudio: el problema *objetivo*, enunciado en relación con la eternidad en sí misma, y el *apologético-pastoral*, enunciado del acto eterno, considerado bajo el aspecto de los ataques arrianos y la poca cultura del pueblo. Lo que para un científico es de suyo la fórmula más expresiva y correcta, puede ser ocasión de torcidas interpretaciones para un sutil adversario o un oyente rudo y sencillo. De aquí la cautela en emplear un giro que sugiera en la mente del lector la recta idea de la doctrina enunciada.

En la elaboración de las distintas secciones campean las cualidades que, según ya notábamos, se reconocen comúnmente en el Profesor de Granada y de Sevilla.

Los tres principales argumentos de los herejes están presentados con toda fuerza y claridad:

> 1) Quando Filius genitus est, erat, vel non erat. Si erat, quare genitus est? Si non erat, ergo aliquando Filius non fuit.
>
> 2) Vel Filius semper gignitur, vel semper est genitus, vel aliquando gignebatur, et aliquando fuit genitus: si semper gignitur, nunquam terminum et perfectionem ultimam assequetur; si semper fuit genitus, quo pacto ad terminum sine via perveniet? si aliquando gignebatur, et aliquando fuit genitus... mutatus est.
>
> 3) Vel Filius praefuit in Patre actu vel nullo modo; si actu, ergo fuit antequam gigneretur; si potentia, ergo in Deo est potentia passiva; si nullo modo, ergo ex nihilo factus est.

En los prenotandos, *ad pleniorem explicationem veritatis*, recuerda ante todo, como los teólogos anteriores, que ningún verbo nuestro significa la exacta duración de la eternidad.

En confirmación de ésto aduce un texto interesante de San Gregorio Magno, que no hemos visto explotado por los otros escritores aquí estudiados.

Sobre aquello de Job 33, 14: "Semel loquitur Deus", escribe el Santo:

> «Quod autem non ait: locutus est, sed loquitur, non videlicet tempus praeteritum nec futurum ponens: liquet omnibus, quia Deo nec praeteritum tempus congruit nec futurum. Tanto ergo in eo quodlibet tempus ponitur libere, quanto nullum vere. Neque enim quodlibet libere dici poterat, si saltem unum proprie diceretur. Inde itaque dici in Deo tempus audaciter quodlibet licet, unde in eo dici proprie nullum licet» (353).

---

353 Gregorius Magnus (S), *Moralium Libri...*, l. 23, c. 19, n. 35: PG 76, 272, B. La edición de los Maurinos en Migne, «ex Mss anglicis et nostris» (271, no. 2), pone: «*Semel loquetur Deus...* Quod autem non ait, *Locutus est*, sed *loquetur*, non videlicet tempus praeteritum, sed futurum ponens, liquet omnibus quia Deo nec praeteritum tempus congruit nec futurum». Como se ve, por esta última frase, el sentido pide la lección que tuvo delante Ruiz de Montoya.

En el segundo prenotando explica Ruiz de Montoya con un pasaje de Santo Tomás que ya citamos (354) cómo tenemos que declarar las procesiones divinas mediante formas verbales que connotan las diferencias de los tiempos, ya que nuestro conocer depende de los sentidos, cuyos actos dependen a su vez del tiempo.

En tercer lugar recurre nuestro teólogo a la explicación de Escoto, ya examinada por nosotros.

> «Si petas, quid significent verba diversorum temporum, quando de perfectionibus divinis dicuntur? Respondeo. Consignificant *nunc* aeternitatis, non absolute atque praecise, sed in quantum coexistit diversis partibus temporis... ut recte docuit Scotus».

De aquí infiere como observación cuarta, que *plenius et congruentius* se explican las perfecciones divinas "per verba cuiuslibet temporis *simul posita*", diciendo, por ejemplo, "Pater Filium genuit et gignit".

En confirmación de ello cita a San Agustín (355), comentando el texto de San Juan 16, 13: Quaecumque audiet loquetur [Spiritus Sanctus]. Y añade Ruiz de Montoya que a esta enseñanza concilia mayor autoridad el frecuente consentimiento de otros teólogos. El cita tan sólo a Próspero (356) [Pseudo] Beda (357) y Lombardo (358), autores que se refieren directamente a la procesión del Espíritu. Nosotros, después de nuestro recorrido por la Escolástica, podemos añadir, respecto de la generación del Hijo, a Ricardo de Middleton (359), Durando (360), Francisco de Cristo (361) y lógicamente también, de alguna manera, a San Buenaventura, Brulefer y Miguel de Palacio (362).

Después del argumento bíblico-patrístico y de la autoridad de los escolásticos viene el filosófico, que coincide casi a la letra con el de Durando y Francisco de Cristo, aunque la división trimembre resalta por la claridad más aún que en dichos teólogos.

> «In his quae producuntur non per motum nec per mutationem instantaneam, nec per actionem novam, sed per indivisibilem et perpetuam productionem, semper sunt simul fieri et factum esse et futurum esse».

---

354 l. 1, dist. 8, q. 2, a. 3, solut.

355 AUGUSTINUS (S), *In Ioannis Evangelium...*, tract. 99, n. 5: CCL 36, 585.

356 PROSPER T. AQUITANUS (S), *Sententiarum... Liber Unus*, sent. 371 [367 según Ruiz]: PL 51, 488 s. Pasaje sacado de la obra de San Agustín, lugar citado en la nota anterior.

357 [PSEUDO] BEDA, *In Sancti Ioannis Evangelium expositio*, c. 16: PL 92, 861. Sobre la autenticidad de este *Comentario*, en parte de Alcuino, véase RABY, F. J., *Bède le Vénérable*: DictHistGéogrEccl (= Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques) 7, 400.

358 PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, l. 1, dist. 8, c. 1, t. 1, p. 57-59. Propiamente aquí no se trata de una fórmula complexiva: el fuit *et* erit; en el contexto es distyuntiva: est *vel* erit.

359 Véase más arriba nota 157.

360 Véase más arriba nota 197.

361 Véase más arriba nota 308.

362 Véanse más arriba las notas 250, 251 y 305.

Como en las procesiones divinas la acción es indivisible y perpetua, síguese que en la producción del Hijo y en la del Espíritu "semper sunt simul produci et productum esse ac forte producendum". Por tanto tales producciones se deben explicar por todos estos tiempos a la vez, y no sólo por alguno de ellos (363).

La confirmación de este argumento se inspira claramente en Durando, sin ser copia servil, al ampliar la prueba al uso del futuro.

DURANDO

«talis productio [actio indivisibilis et perpetua] ut statim est, perfecta est, et nihil de perfectione sua exspectans in posterum. Et quia semper est et semper completa est, ideo productum per eam dicitur semper produci propter permanentiam productionis. Et dicitur semper productum propter eius perfectionem (364)».

RUIZ DE MONTOYA

«indivisibilis et perpetua productio perfecta est, quandocumque est, et nihil de perfectione sua exspectat in posterum. Ideo quod per eam producitur, recte dicitur semper esse productum propter perfectionem et complementum productionis; sed propter coexistentiam ad praesens instans, dicitur semper produci, et propter permanentiam nullo tempore defuturam dicitur etiam esse producendum» (365).

Después de estas observaciones preliminares pasa Ruiz de Montoya a discutir en la segunda sección las ventajas respectivas en el empleo del presente y del pretérito. Es la sección más extensa de las cinco.

Por el presente se aducen cuatro testimonios bíblicos directos y otro indirectos. Aquéllos son: Ego vivo propter Patrem (366), utilizado por Lombardo a propósito de la cita de San Hilario (367); ex ipso sum (368), aducido por Estio en favor del presente, como ya vimos (369); [Paraclitus] qui a Patre procedit (370), también citado por Estio (371); Spiritum qui ex Deo est (372).

El argumento indirecto, tomado de la Escritura a través de los Padres (non pauca testimonia sanctorum), que Ruiz de Montoya citó en disputas anteriores (373), es el pasaje del Exodo 3, 14: Ego sum qui sum... Qui est misit me ad vos, las cuales palabras, añade Ruiz, según los Santos Padres, significan muy bien la subsistencia eterna, indivisible, que no depende de causa alguna.

---

363 Ruiz de Montoya, D., *op. cit.*, p. 820 s.
364 Durandus, *ed. cit.*, f. 41v.
365 Ruiz de Montoya, D., *op. cit.*, p. 820.
366 Io 6, 58.
367 Hilarius (S), *De Trinitate*, l. 7, n. 27: PL 10, 223. Hilario pone «per Patrem». La cita del pasaje la hace P. Lombardo, l. 1, dist. 9, c. 4, n. 96, t. 1, p. 70.
368 Io 7, 29. Ruiz de Montoya usa la partícula *ab* en lugar de *ex*.
369 Estius, G., *op. cit.* t. 1, p. 74.
370 Io 15, 26.
371 Estius, G., *In quatuor libros Sententiarum...*, t. 1, p. 74.
372 1 Cor 2, 12.
373 Ruiz de Montoya, *op. cit.*, disp. 8, sect. 5, n. 6-16, p. 72 s. y en otros pasajes.

A los autores indicados por Lombardo en la disp. 8 y en la presente (disp. 9) añade nuestro teólogo al Nacianceno (374): "Deus semper erat, et est, et erit, vel, ut rectius loquar, semper est etc." y a Anastasio Sinaíta: "Filius semper gigni magis proprie dicitur" (375). También son favorables el texto de Gregorio Magno, que citó Ruiz en la sect. 2: "Deo nec praeteritum, nec futurum tempus congruere" (376) y otro de Juan Damasceno (377), asimismo, mencionado allí (378) y utilizado ya antes por Buenaventura (379) y Durando (380) en pro del presente.

De estos testimonios, prosigue Ruiz, sacan las pruebas en pro del uso del presente.

La primera es bien conocida ya desde Alejandro de Halés: el presente expresa mejor lo eterno que el pretérito y el futuro. La Glosa de Alejandro decía:

> «consignificatio praesens propinquius se habet ad esse aeternum, quam praeteritum, quia praeteritum secessit in non esse» (381).

Hugo de San Caro y Ricardo de Mediavilla se contentan con afirmar que en Dios, en la eternidad, no hay pretérito. Aquél escribe: "in divina essencia omnia sunt presencia et nichil preteritum" (382). Y Ricardo: "In aeternitate nihil praeterit, sed... praesens est" (383).

Santo Tomas añade otra razón, más universal que la de Alejandro:

> «Praesens... magis aeternitati competit. eo quod non habeat successionem» (384).

Toledo en frase concisa: "tempus praesens magis est perpetuitatis et aeternitatis expressivum" (385).

---

374 GREGORIUS NAZIANCENUS (S), *Oratio* 38 [42 según Ruiz], n. 7: PG 36, 317.

375 ANASTASIUS, no Sinaíta, sino San Anastasio I, Patriarca de Antioquía, muerto en 599, *De rectis dogmatibus veritatis*, Oratio 1. De Sanctissima Trinitate, n. 10: PG 89, 1315 s. Sólo se conserva la versión latina de Fr. Turriano: «Ille [Filius] genitus... vel potius dicendum est illum... generari». Sobre este autor véase BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. Br. 1932, t. 1, p. 146-149.

376 Véase más arriba la nota 353.

377 IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, l. 1, c. 8: PG 94, 813.

378 Ruiz de Montoya remite a la sect. 1, [n. 5] de esta disputa, que se halla en la página 820.

379 BONAVENTURA (S), *Commentarius in primum librum...*, dist. 9, a. un., q. 4, Contra 1, t. 1, p. 186.

380 DURANDUS, *In quatuor libros...*, l. 1, dist. 9, q. 4, p. 41.

381 ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum...*, l. 1, p. 119. n. 9 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 12), Quaracchi 1951, t. 1, p. 119. Recuérdese la frase de San Agustín: «In aeternitate... praesens tantum [est].» *Enarrationes in Psalmos*, In Ps. 2, v. 6: PL 36, 71, citado por PEDRO LOMBARDO, l. 1, dist. 9, c. 4, t. 1, p. 69.

382 HUGO DE ST. CHER: Ms. Vatic. lat. 1098, f. llva.

383 RICHARDUS A MEDIAVILLA, *op. cit.*, l. 1, dist. 9, 3, q. 1, p. 101. En la respuesta a esta misma cuestión, se lee: «cum praesens aeternitati conveniat secundum se, non autem praeteritum, quia non dicimus de Deo fuit, nisi in quantum aliqua pars durationis successive sibi coexistit...» *Op. cit.*, ibid.

384 l. 1, dist. 9, q. 2, a. 2.

385 *In sacrosanctum Ioannis Evangelium...*, c. 5, annot. 16, p. 142.

Ruiz redondea y desenvuelve más la prueba:

> «Aeternitas... nunquam praeterit, nec expectatur futura, sed in quolibet instanti et in quocumque tempore praesens est».

Por tanto, para expresar la producción eterna de las divinas personas es más conveniente emplear el presente, que se halla en cualquier instante o, como explica en la siguiente prueba confirmativa: el presente a diferencia del pasado "discurrit per omnia tempora quae successive fiunt praesentia" [y por tanto resulta especialmente apto para indicar la presencialidad y actualidad de lo eterno] (386).

La segunda razón coincide con una de las aducidas por Ricardo de Middleton:

RICARDO DE MIDLETON	RUIZ DE MONTOYA
«Deus qui convenientissime se nominare novit, magis nominavit se, Exod. 3, [14] per verbum praesentis temporis, dicendo Ego sum et Qui est, misit me...» (387).	«Deus optime novit suam aeternitatem explicare; sed eam verbo praesentis temporis explicuit Exodi 3, [14] dicendo: Ego sum etc., et Qui est, misit me ad vos».

Y confirma lo mismo con la prueba insinuada ya en un texto de Juan Damasceno, copiada en pro del presente por Buenaventura y Durando: Deus infinite et sine tempore ens, infinite et inquiescibiliter generat (388), prueba que explica Santo Tomás, en favor del mismo presente, por el hecho de que el Padre no es causa *fiendi* solamente, sino causa *essendi*, es decir, que no cesa de influir en su término, mientras éste existe; y como el Hijo siempre existe, siempre el Padre le da el ser, es decir, le engendra (389).

Este influjo generativo permanente del Padre ¿bajo qué razón formal se concibe? En Guillermo de Vorillón, y más claramente en Francisco de Cristo, ese influjo se consideraba a modo de *intelección* (390). Ruiz explana el argumento, sin especificar esta modalidad:

> «divinis productionibus convenit aeternitas non minus quam Deo, et illius substantiae; propterea que semper Pater actualiter generat et Pater et Filius actualiter spirat; nec minus impossibile est, ab his productionibus cessare quam ab existentia suae substantiae» (391).

Nuestro teólogo explota pues lo más principal que antes de él se había escrito en favor del empleo del presente y lo expone con claridad y bastante desarrollado.

¿Y qué valor da él a estos argumentos?

Resuelve la cuestión distinguiendo: si consideramos precisamente la esencia misma (*quidditas*) de la eternidad que conviene a las divinas pro-

---

386 *Op. cit.*, p. 822.
387 RICHARDUS A MEDIAVILLA, *op. cit.*, l. 1, dist. 9, 3, q. 1, p. 101.
388 Véanse más arriba las notas 377, 379, 380.
389 l. 1, dist. 9, q. 2, a. 2, 2.
390 Véanse más arriba las notas 241, 313 y 315.
391 *Op. cit.*, disp. 104, sect. 2, n. 9, p. 822.

ducciones, y comparamos tiempo con tiempo, a saber, presente con pasado, escuetamente, esto es, sin añadir ninguna partícula que indique perpetuidad, los argumentos en pro del presente son más fuertes (392). Pero, si consideramos el problema con todas sus circunstancias en concreto, *simpliciter et omnibus pensatis*, y, sobre todo, si se añade dicha partícula, verbi gratia, *semper*, entonces es preferible emplear el pasado por las siguientes razones:

Ante todo, la autoridad de los autores que patrocinan tal sentencia. Ruiz cita a 12 escolásticos: Hugo de San Víctor (de hecho *Summa Sententiarum*), Maestro de las Sentencias, Santo Tomás, Alejandro de Halés (de hecho *Suma llamada de Alejandro*), Alberto Magno, (Dionisio) el Cartujo, Durando, aunque más bien con duda; Egidio, es decir, Gil de Roma, Escoto, Ricardo (de Mediavilla), Enrique (de Gante), Auréolo, aunque varía algo (393).

Como ya hemos intercalado a todos estos autores en nuestro estudio y hemos hecho notar los diferentes matices de cada cual, sólo apuntaremos aquí algunas observaciones.

Respecto de Ricardo, no se olvide que en último término concede la disyuntiva: o bien se dice Pater *generat genitum ab aeterno* o bien "Ego hodie genui te". De modo que, aun juntando el adverbio: *semper, hodie, ab aeterno* etc., índice de perpetuidad, no hay por qué preferir un tiempo a otro. Por lo demás Ruiz coincide con Ricardo en preferir el presente, si sólo se atiende a la naturaleza de la cosa en sí: *habendo respectum ad naturam rei* (394), o a la esencia de lo eterno: *si respiciamus quidditatem aeternitatis* (395).

En cuanto a Auréolo: la acotación de Ruiz, *licet nonnihil variet*, se puede explicar por lo que notamos arriba: lógicamente la argumentación del original profesor franciscano más bien debería concluir por dar la preferencia al giro complejo *semper nascitur* y *semper natus* (396) que al *semper nascitur*.

Por lo que toca a Durando, Ruiz añade: "licet magis sub dubio". Después de lo dicho, cuando explicamos la mente del teólogo dominico (397), creemos que la preferencia de éste es clara en favor de la fórmula compleja.

La segunda razón en pro del *semper natus*, que Ruiz llama primera, pues la cita de escolásticos la hace a modo de simple enumeración, se toma de los famosos pasajes patrísticos de Agustín y Gregorio, aducidos juntos desde Abelardo (398).

En tercer lugar, el favor de la Escritura. Propone Ruiz cinco pasajes: el tradicional del Salmo 2, 7: Ego hodie genui te. Esta cita encuadrada

---

392 *Op. cit.*, ibid.
393 *Op. cit.*, disp. 104, sect. 2, n. 10, p. 822.
394 Véase el texto de Ricardo de Mediavilla citado después de la nota 149.
395 Ruiz de Montoya, D., *op. cit.* disp. 104, sect. 2, n. 19, p. 823.
396 Véanse más arriba las notas 193 y 194.
397 Véase más arriba la nota 197.
398 Abaelardus, P., *Sic et Non*: PL 178, 1374 s.; *Theologia Summi Boni*, l. 2, c. 1. Ed. Ostlender, p. 37.

en el comentario agustiniano, lo hallamos en la *Summa Sententiarum* y en las *Sententiae Divinitatis*, aunque aquí no es tan clara la conexión con Agustín: en Lombardo, Simón de Tournai, Sto. Tomás, Enrique de Gante, Miguel de Palacio, etc. (399). Los demás textos bíblicos son: Salmo 44, 2: Eructavit cor meum Verbum bonum; Eclesiástico 24, 5: Ego ex ore Altessimi prodivi, primogenita etc., aducido por M. de Palacio (400); San Juan 5, 26: Sic dedit et Filio [Pater] habere vitam in semetipso. Este pasaje de San Juan lo trae Lombardo en una cita de San Hilario, pero por ciertas frases de éste en el contexto, el Maestro interpreta el conjunto en pro del presente (401). Ultimo pasaje bíblico, "quod potissimum est": San Juan, 7, aunque de hecho es 8, 42: Ego ex Deo processi, texto aprovechado por Estio en favor del pasado (402).

Más importancia da Ruiz de Montoya al argumento de razón; realmente los textos de la Escritura usan ambas formas verbales, de modo que no se puede argüir de ellos solos para escoger una con preferencia a otra.

Incluso dos grandes Padres, Agustín y Gregorio, tan traídos en pro del *semper natus*, acuden, como observa Ruiz, a esta prueba de razón.

En efecto, arguyen partiendo de la significación de cada uno de los tiempos:

> «verbo praesentis temporis significatur productio, non quasi perfecta et plene consecuta suum terminum; immo quantum est ex vi sermonis, indifferens est, ut verificetur, licet productio sit inchoata, et nondum terminata neque perfecta».

Realmente lo que podríamos llamar el elemento *negativo* de la noción que se tiene comúnmente del presente es que la acción aún no es perfecta, aún no está terminada. De ordinario se incluye el elemento *positivo*: acción ya empezada. Así implícitamente Agustín: "qui semper nascitur *nondum* est natus" (403). Y expresamente Abelardo: "tunc enim nasci dicimus, cum *nondum* completa est nativitas, sed *inchoata*". Lo mismo Hugo de San Caro: "presens secundum quod dicit rem que *incepit* esse et *nondum perfecta*" (404).

Ruiz insiste en la incompleción, aun concediendo *permissive* vel *concessive* la incoación: "licet sit inchoata". El giro que emplea: non *plene consecuta suum terminum* expresa la misma idea que la fórmula

---

399 *Summa Sententiarum*: PL 176, 54; *Sententiae divinitatis*, tract. 6, 2, n. 6. Ed. Geyer, p. 166. Para los restantes véanse los pasajes correspondientes ya examinados.

400 Michael de Palacio. *In primum librum sententiarum*, dist. 9, disp. 2, p. 97.

401 Petrus Lombardus, l. 1, dist. 9, c. 4, n. 96, t. 1, p. 70 s. Las frases del contexto son «quod ex eo nascitur... quod ex vivo generatur in vivum». En otra ocasión hemos probado el uso indistinto en Hilario, de ambos tiempos, aunque en el conjunto prevalece el empleo del pasado sobre el presente. Véase nuestro artículo *Natus est -Nascitur...*: RevEspTeol 8 (1948) 392 s.

402 Estius, G., *In quatuor libros...*, l. 1, dist. 9, q. 9, t. 1, p. 74.

403 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus...*, q. 37: PL 40, 27.

404 Abaelardus, P., *Theologia christiana*, l. 4: PL 178, 1297; Hugo de St. Cher, Ms. Vatic. lat. 1098, f. 11v.

de Durando: "in communi modo loquendi fieri dicit quasi *viam ad terminum distantem*" (405).

En cambio, añade Ruiz, el verbo del tiempo pretérito "quantum est ex sua proprietate significat productionem quasi iam terminatam atque perfectam".

Sobre este sentido propio y vulgar del pretérito no hay por qué insistir, ya que a lo largo de este artículo hemos visto repetida la idea en los escolásticos.

En cuanto a la yuxtaposición: *terminata atque perfecta*, recuérdese la frase de San Buenaventura: generatio est *terminata* quia *perfecta* (406).

A la tácita dificultad que en los teólogos anteriores se opone al empleo de pasado, en cuanto que éste connota el cese del acto, Ruiz recurre con San Agustín, y en general los escolásticos, a la adición del adverbio *semper*, el cual, según todos, *corrige* y *suple* lo que se echaba de menos en esta forma temporal, a saber la continuidad, o, como dice Ruiz con frase escotista, la cuasi coexistencia del acto generativo divino con cualquier diferencia temporal.

La siguiente advertencia de Ruiz es digna de notarse para evitar malas interpretaciones. Realmente ya se entendía, al menos de modo implícito, cuando San Gregorio apuntaba: "*semper* ad aeternitatem pertineat" (407) y Toledo: "adverbium perpetuam praesentialitatem... denotat" (408) y los escolásticos, cuando recalcaban que, de los sentidos del pasado, se toma en nuestro caso el de perfección y no el de preterición. Pero con más claridad lo declara Ruiz:

> «adverbium illud *semper* intelligendum est *afficere productionem*, *sed non afficere praeteritionem*».

Y añade otra observación para precisar más:

> «Ad quod significandum est magis opportunum dicere, Filius *semper natus est* quam Filius *semper natus fuit*, nam verbum *fuit* videtur efficere ut adverbium *semper* referatur ad praeteritionem, quasi nativitas semper fuerit praeterita, nunquam vero praesens» (409).

Esta idea de la perennidad o actualidad de la generación eterna es la que querían subrayar los teólogos que, como vimos, desde Alberto Magno en una u otra forma procuraban analizar cada una de las palabras: *semper-natus-est*, dando a cada una su valor especial. Así, por ejemplo, Gil de Roma, y sobre todo Enrique de Gante, Miguel Ayguani y también Juan Mair.

Otra razón para preferir el *semper natus* de Ruiz, tomada del Maestro de las Sentencias y "aprobada por muchos escolásticos", es de finalidad

---

405 Durandus, *In quatuor libros...* l. 1, dist. 9, q. 4, p. 41 v.
406 Bonaventura (S), l. 1, dist. 9, a. un., q. 4, concl., t. 1, p. 187.
407 Gregorius Magnus (S), *Moralium Libri...*, l. 29: PL 76, 477.
408 Toletus, F., *In Summam Theologiae Sancti Thomae Aquinatis Enarratio*, In 1 P., q. 42, a. 2, t. 1, p. 423.
409 Ruiz de Montoya, D., *op. cit.*, disp. 104, sect. 2, n. 15, p. 822.

apologética: defender la eternidad de la generación divina contra los herejes que fácilmente concedían "*Filium nasci*" o "*aliquando natum esse*", pero en modo alguno admitían el "*semper natus*".

Propiamente, en el pasaje de Pedro Lombardo, alegado por Ruiz, se trata de la ventaja de preferir el *semper* natus al *ante tempora* natus (410); por tanto, la comparación en este punto no se propone entre *pasado* y *presente*, sino entre el *semper* y el *ante tempora*, unidos al pasado. En todo caso, como nota el mismo Lombardo, el presente *nascitur*, aun acompañado del adverbio *semper*, si bien se puede entender rectamente, puede también sugerir la idea de iteración o novedad del acto generativo. Ahora bien, añadimos nosotros, acto que tiene comienzo, no es eterno, lo cual equivale a afirmar con los arrianos: "erat, quando non erat".

Este fin apologético queda subrayado por los autores antes de Ruiz, en especial por Gregorio de Valencia (411).

La tercera prueba en favor del pretérito, es más bien una refutación de los argumentos patrísticos, a propósito del texto bíblico: "Ego sum qui sum (412), aducidos ya en pro del presente.

Hay una diferencia, escribe Ruiz, entre los verbos que significan *producción* y los que significan *estar quieto*, sea quien sea el que se dice hallarse en este estado de quietud:

> «nam verba significantia productionem, quantum est ex modo significandi, non denotant productionem existere in esse quieto et in termino, sive in esse producto, sed in fieri et in motu. Quam ob causam in eiusmodi verbis potius quam in aliis, opus est verbo seu participio praeteriti temporis, quod denotet productionem esse terminatam et perfectam. Alia tamen verba quae significant esse quietum, maxime vero substantivum *sum*, aut *est*, ex modo significandi non denotant praedictam imperfectionem» (413).

Esta explicación, añade Ruiz, la dan Santo Tomás y San Buenaventura. Y en efecto, ya, al tratar del Angélico, señalábamos el pasaje relativo a dicha distinción (414), donde claramente se indica que en los seres que están *in* fieri, la perfección sólo se halla, cuando se viene al término; por tanto, mejor se designa tal perfección por el pretérito. En cambio en aquellas cosas, cuyo ser consiste en la permanencia, su perfección se expresa mejor por el presente, pues tienen ésta en aquello que son.

El pasaje de Buenaventura, anterior al del Angélico, es claro y conciso:

> «verbum *est* significat per modum quietis, et ideo *esse*, dum est, perfectum est, sed hoc verbum *generari* penes haec inferiora [significat] per

---

410 Petrus Lombardus, l. 1, dist. 9, a. 4, n. 96, p. 70.

411 Valencia, G. de, *Commentariorum... primae partis...*, disp. 2, q. 1, punct. 1, § 22, p. 674 ss. El título de este párrafo, en que está incluído nuestro tema, dice: «Respondetur ad argumenta, quae a ratione petunt Sectarii contra Christi divinitatem».

412 Ex 3, 14.

413 Ruiz de Montoya, D., *op. cit.*, disp. 104, sect. 2, n. 17, p. 823.

414 l. 1, dist, 8, q. 2, a. 3.

modum fieri... in pluribus hoc verum est, quod aliquid, dum fit, non habet esse perfectum» (415).

En cuanto a otros documentos de Padres, traídos en pro del presente, Ruiz indica en concreto que Orígenes, aunque afirme que el Salvador siempre nace, no pospone el otro modo de hablar: "semper natus est". Sin embargo, y es observación nuestra, la nota del alejandrino, al traducir Prov. 8, 25: no dice me *ha engendrado*, sino me *engendra*, es bastante significativa (416).

Según Ruiz, el único autor antiguo que parece más abiertamente contrario a la sentencia común es Anastasio Sinaíta, cuando escribe: "semper gigni *magis proprie* dicitur" (417). Con esto acaba la jugosa sección segunda que se puede considerar como una síntesis de las exposiciones anteriores referentes a nuestro tema.

En la sección siguiente trata del empleo del *pretérito imperfecto* que, según observa, en los verbos substantivos tiene mayor fuerza para expresar la eternidad que el pretérito perfecto, supuesta la existencia presente del Hijo; pero no es tan apto, cuando se refiere a las producciones divinas por el motivo que acaba de dar con San Buenaventura y Santo Tomás.

La sección cuarta se ocupa del uso del *futuro*, que viene bien, cuando se habla de las divinas producciones, consideradas en conexión con operaciones temporales *ad extra*. Así San Agustín y otros Padres (418). Idea insinuada por el Cardenal Toledo (419).

Finalmente la sección quinta y última del art. 2.º resuelve las dificultades de los herejes, propuestas en la primera sección (420).

El Hijo de Dios, antes de ser engendrado, explica Ruiz, no pudo existir con una duración que precediese a la eternidad, como es claro. Con todo:

> «Filius erat quando genitus est in eo sensu, quod in quolibet tempore et illius instanti, sicut in indivisibili aeternitatis instanti simul Filius generabatur et genitus erat».

A la segunda dificultad trimembre: "vel Filius semper gignitur, vel semper est genitus, vel aliquando gignebatur, et aliquando fuit genitus", responde nuestro teólogo:

> «in productionibus indivisibilibus et instantaneis simul est produci et productum esse, quapropter, quod semper producitur, semper est productum, et semper assequitur terminum et perfectionem ultimam. Itaque via et terminus non separantur duratione, nisi in productionibus successivis».

---

415 BONAVENTURA (S), l. 1, dist. 9, dub. 5, t. 1, p. 190.
416 SEGOVIA, A., *Natus est -Nascitur...*: RevEspTeol 8 (1948) 396 s.
417 Véase más arriba la nota 375.
418 RUIZ DE MONTOYA, D., op. cit., disp. 104, sect. 4, n. 4, p. 824.
419 TOLEDO, F. DE, *In..., Ioannis Evangelium...*, c. 5, annot. 16.
420 RUIZ DE MONTOYA, D., *op. cit.*, disp. 104, sect. 1, n. 2 s., p. 821; sect. 5, p. 824 s.

En cuanto al modo de hablar, prosigue Ruiz, aunque de suyo es más exacto afirmar con Alejandro de Halés y (Dionisio) el Cartujo que la eterna generación no está ni en *fieri* ni en *facto esse*, sino en *esse*, con todo para explicar mejor las soluciones de los argumentos, muchas veces es preciso recurrir al *fieri* y al *factum esse*. De hecho, según Durando, ambos elementos coexisten in perpetuo indivisibili (421).

Por lo que atañe a la tercera dificultad: "vel Filius praefuit in Patre actu, vel potentia, vel nullo modo...", contesta Ruiz que el Hijo

> «in Patre non praefuit actu sed potentia, quod ipsum est dicere, Patrem fuisse principium faecundum, et potens generare Filium prius origine quam Filius generaretur, sed non prius tempore».

Esta potencia es algo real y de algún modo nocional (422), pero de ningún modo es potentia *materiae*, ni propiamente potencia *pasiva*, sino *abusive*, en cuanto que lo que se produce es, por lo mismo, producible. También hablamos de espiración activa y pasiva, pero eso se debe a penuria de vocablos y a la necesidad de distinguir relaciones y orígenes (423).

CONCLUSION

El análisis de los textos aducidos a lo largo del presente trabajo nos muestra:

1) La autoridad indiscutible de San Agustín: aun los pocos autores que se inclinan al uso del presente para expresar el acto generativo divino, retienen la fórmula preferida por el Santo: *semper natus*.

2) Todos vienen a conceder la licitud de ambos giros, presente y pasado, debido a la índole de lo eterno que incluye o coexiste con todas las diferencias de los tiempos.

3) Los más simpatizantes con el empleo del presente, siguiendo el sentir origeniano, son Abelardo, Durando, aunque no de modo exclusivo, y Estio; aquéllos, por lo demás generalmente tan personales en sus opiniones, no es extraño se inclinen al genial Orígenes; Estio se mueve principalmente por las expresiones del Concilio Lateranense.

---

421 Véase más arriba la nota 197.

422 Ruiz de Montoya se remite a la disp. 99 y 100 de su *Comentario*.

423 *Op. cit.*, disp. 104, sect. 5, n. 9, p. 825. Sobre esto el autor cita la disp. 83, sect. 4, concl. 3 de su obra.

4) El doble tema de la eternidad misma y de su enunciado adquiere amplitud y profundidad a partir de Alejandro de Halés y de San Buenaventura con una estructuración más bien de tipo filosófico, donde se engloban sentencias de Aristóteles, Avicena y del Pseudodionisio.

5) En la preferencia por la fórmula *semper natus* no sólo influye la autoridad de Agustín; la consideración práctica, antiherética y de acomodación a lectores menos cultos, justifica y corrobora la insistencia en el uso del pretérito.

6) El eclecticismo de Ricardo de Mediavilla y Durando, al proponer el giro complejo *pater generat genitum ab aeterno*, es una excepción en el conjunto de la Escolástica.

7) La exposición de Ruiz de Montoya viene a ser la síntesis más jugosa y ponderada de los diversos aspectos del tema. Es de notar, por una parte el peso de autoridad dado a los escolásticos y por otra la importancia que concede Ruiz al argumento de razón teológica.

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Vol. 19 (1956) Fasc. 2

UN COMENTARIO INEDITO DE MIGUEL MARCOS A LA CUESTION 23 DE LA SUMA DE SANTO TOMAS DE PRAEDESTINATIONE

editado por

VALENTIN SERNA, S. I.

INTRODUCCION

Cuando en 1598 Gabriel Vázquez publicaba en Alcalá el primer volumen de sus comentarios a la Suma Teológica, al llegar a la cuestión 23.ª de la Primera parte, escribía a modo de introducción:

> «Aggredimur iam perdifficilem de divina praedestinatione disputationem, quae usque eo mortalium ingenia male torsit, ut imperiti de ea imprudenter cogitantes, in desperationem quandam adducti, sapientes vero nimio studio et sollicitudine causam inquirentes, ut res humanas cum divina praedestinatione componerent, in maxima absurda prolapsi fuerint» (1).

He ahí apuntados los dos elementos que hacen de la predestinación un asunto de perenne actualidad. De una parte, es algo personal. Toca

---

(1) GABRIEL VAZQUEZ, S. I., *Commentariorum ac disputationum in Primam Partem Summae Theologiae Sancti Thomae tomus primus*, Alcalá, 1598, p. 753.

íntimamente al hombre, pues se trata nada menos que de su eterno destino, y, por consiguiente, no puede desentenderse de ella. De otra parte, es problema de difícil comprensión por intervenir en él, en aparente conflicto, los privilegios de Dios y los de sus criaturas racionales. Si se insiste demasiado en la acción y dominio divinos, se corre el riesgo de suprimir en realidad la libertad humana; y si se atiende con exceso a la defensa de ésta, es muy posible queden malparadas la independencia y dignidad de la gracia divina.

Tales fueron los dos escollos en que vinieron a dar las numerosas herejías surgidas en torno al palpitante problema. A partir de San Pablo, quien nos dejó en sus cartas los pilares inconmovibles de la doctrina católica relativa a la predestinación, apenas hay siglo en que no se haya añadido un nuevo capítulo a la ya larga historia o de errores o de avances positivos en el esclarecimiento de tan enmarañada cuestión (2). Con todo, son tres las épocas sobresalientes de esa historia. La primera tiene como centro a San Agustín y sus obras, y se extiende a lo largo del siglo V y parte del VI, terminando en 529 con los cánones del segundo concilio de Orange aprobados por Bonifacio II (3). El monje Gottschalk suscita de nuevo la disputa a mediados del siglo IX y contra él se fija la verdadera doctrina católica en los concilios de Maguncia, a. 848, Quiercy a. 849 y 853, Valence a. 855, Toul (Tullense apud Saponarias o sea Savonnières près Toul) a. 859, Toucy a. 860 (4). La tercera época arranca en la escisión protestante del siglo XVI.

Hasta entonces puede decirse que las controversias daban lugar a una mayor precisión de conceptos y a una delimitación exacta entre la verdad y el error. Pero he aquí que en la segunda mitad de ese mismo siglo brotan en el seno de la Iglesia católica diversas explicaciones del dogma de la predestinación, explicaciones opuestas entre sí en muchos puntos, sin haberse definido hasta el presente por parte de quién está la verdad.

Más aún; en una de las escuelas católicas, representada por la entonces naciente Compañía de Jesús, hay una notable evolución en la manera de explicar la predestinación divina, que salta a la vista con sólo recordar a sus principales teólogos. La predestinación consecuente no dejó nunca de tener partidarios. Escasos al principio, hasta el punto de causar admiración las proposiciones de Toledo favorables a ella, son más frecuentes al finalizar el siglo, cuando Vázquez propone su doctrina como "defendida por muchos en Alemania, Francia y España" (5). La autoridad de S. Roberto Belarmino, Suárez y Lugo le priva en el siglo XVII de muchos defensores, pero llega más tarde a hacerse doctrina común dentro de la Orden.

Hay unos años, los más importantes y definitivos quizás, en la historia de semejante evolución, y son los últimos del siglo XVI y primeros

---

(2) Ciento setenta y cuatro columnas ocupa en el DictThéolCath s. v. *Prédestination* la historia de semejantes progresos o retrocesos.

(3) DictThéolCath 12, 2897-2901.

(4) DictThéolCath 12, 2901-2934.

(5) G. Vazquez, *In primam Partem*, q. 23, a. 4, d. 89, c. 2, n. 9: p. 780.

del XVII, cuando, con el máximo ardor, dominicos y jesuítas discuten, primero en España y luego en Roma ante el supremo tribunal de la Iglesia sus respectivos modos de explicar los diversos dogmas relativos a la gracia eficaz, ciencia divina, providencia y predestinación. En aquellas disputas quedaría fijado para el porvenir en sus líneas generales el pensamiento filosófico-teológico de ambas escuelas. De ahí la importancia de conocer la doctrina de cuantos de palabra o por escrito expusieron en aquellos años su sentir respecto a las cuestiones debatidas.

Uno de ellos fué el P. Miguel Marcos. El hecho de no haberse publicado obra alguna suya, ha sido causa de que su nombre sea hoy apenas conocido, a pesar del prestigio alcanzado entre sus contemporáneos. Con todo, nos han quedado de él dos manuscritos conservados en la biblioteca de la universidad de Salamanca, y uno de ellos trata precisamente de la predestinación. El otro es un comentario a la II-II de Santo Tomás (6).

---

(6) NICOLAS ANTONIO en su *Bibliotheca Hispana Nova* 2, p. 139 lo cita también como autor de una historia manuscrita de la Fundación del Colegio de Salamanca. Se ignora el paradero de dicha historia, aunque se sabe que usó de ella Gil González Dávila.

En los apuntes de los PP. Uriarte-Lecina para su obra *Escritores de la Compañía de Jesús en la Antigua Asistencia de España*, se señalan estas otras obras de Marcos:

Conclusiones theologicae (defendidas varios años, siendo las más famosas las del 1581 «*de praedestinatione*» contra el Mtro. Bañez);

Varios memoriales al Consejo Real sobre los estudios del Colegio de la Compañía de Jesús (algunos de los cuales debieron de imprimirse);

«*Quaeritur utrum praedeterminet Deus physice liberum nostrum arbitrium ad singulos actus liberos...*» ...«Salmanticae 23 die octobris anni 1599. Miguel Marcos» cf. pág. 727 de *Historiae Controversiarum de Divinae Gratiae Auxiliis... libri sex*, del P. LIVINO DE MEYER (Venecia, 1742) y reproducido en la pág. 396 de *Historiae Controversiarum... vindictae, libri tres*, t. 2., del mismo autor y edición.

Carta al P. General sobre los estudios de Salamanca. Salamanca y Mayo 4 de 1585. Miguel Marcos. Pliego en fol. (Archivo Romano de la Compañía de Jesús [= ARSI]).

En la Biblioteca Capitular de Palencia (Cfr. MELQUIADES ANDRES, *Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capitular de Palencia*, Anthologica Annua 1 [1953] 484 ss), existe otro manuscrito de Marcos sobre esta misma materia de la predestinación: *Commentaria circa primam partem D. Thomae in materia de praedestinatione explicanda anno Domini* 1587. En el margen superior se lee: *Miguel* [sic] *Marcos*.

Este manuscrito coincide casi literalmente en todo con el de Salamanca. Las variantes son escasas y de ningún valor para la doctrina. A modo de ejemplos, damos a continuación algunas de las más notables.

MS DE SALAMANCA	MS DE PALENCIA
fol. 273 r	fol. 468 Añade: *iuxta* illud Pauli...
fol. 273 r Sed circa rationem huius nominis advertendum...	f. 468 r Sed circa rationem et ethimologiam huius nominis notandum quod...

NB. Con gran frecuencia emplea *notandum* donde en el MS de Salamanca dice *advertendum*...

f. 276 v ...ex voluntate movente et applicante ipsum... Unde advertendum quod actus praedestinationis in mente divina habet < in >se sicut se habet in nobis actus imperii practici...	f. 471 v ...ex voluntate movente ipsum... Unde notandum quod actus praedestinationis in mente divina habet se sicut actus imperii practici se habet in nobis, de quo dicit D. Thomas...
f. 283 v Unde advertendum diligenter quod dupliciter...	f. 478 r Unde notandum quod dupliciter...

Nuestro intento es exponer el contenido del primer manuscrito. Pero antes es conveniente conocer al autor del mismo, aunque por desgracia no sean muchos los datos biográficos conservados.

1. Datos biográficos

Nació en 1542 (7) en Villacastín, provincia y diócesis de Segovia. Entró en la Compañía, en Medina del Campo, el 18 de marzo de 1558 (8). Hizo la profesión solemne el 3 de marzo de 1577 (9) y murió en Salaman-

f. 285 r Quarta conclusio quae habetur in solutione ad 2...	f. 479 v Quarta conclusio ad 2...
298 r ...adiecit mandata et consilia sua...	f. 483 r ...adiecit mandata et praecepta sua...
f. 289 r D. Hireneus [sic]	f. 483 r D. Hiero. [sic]
f. 294 r ...quin careant auxilio sufficienti et speciali...	f. 487 v ...quin careant auxilio speciali et sufficienti ad salutem...
f. 305 r Articulus quartus. Utrum praedestinati eligantur a Deo. 1.ª conclusio affirmativa. 2.ª conclusio: Praedestinatio praesupponit ordine rationis quod Deus... 3.ª conclusio: Licet in nobis prior sit electio secundum rationem quam dilectio, tamen in Deo dilectio praecedit ordine rationis electionem. Circa primam conclusionem solum occurrit advertendum esse certam secundum fidem, quia D. Paulus...	f. 497 v Articulus 4. Utrum praedestinati diligantur a Deo. Prima conclusio est affirmativa. 2.ª conclusio: Praedestinatio supponit ordinem rationis quod Deus... 3.ª conclusio: Licet in nobis prior sit electio secundum rationem quam dilectio, in Deo tamen dilectio praecedit ordine rationis ipsam electionem. Circa primam conclusionem solum occurrit notandum esse certam de fide. Nam D. Paulus...
f. 360 v ...ad consequendam gloriam...	f.552 v ...ad consequendam vitam aeternam...
f. 364 r ...alias non mererentur vitando peccatum in fine vitae...	f. 556 v ...alias non mererentur per hoc quod vitarent peccatum in fine vitae...

(7) Parece ésta la fecha más segura de su nacimiento. Es la que dan los catálogos de 1562-63 (ARSI, Cast. 13, f. 8v), 1564 (Ib., f. 29v), 1565 (Ib., f. 34v), 1566 (Ib., f. 174), 1567 (Ib., f. 69, n. 7), 1584 (ARSI, Cast. 14, f. 5), 1587 (Ib., f.72), 1590 (Ib., f. 140), 1593 (Ib., f. 225), 1597 (Ib., f. 337), 1600 (Ib., f. 403). El que más puntualiza es el de 1565; está hecho a primero de enero y dice que tiene 22 años y 9 meses de edad.

Pero existe una lista de los que podrían hacer profesión de 4 y de 3 votos y coadjutores espirituales y temporales del año 1567 y en ella se le hace nacer en 1540 (ARSI, Cast. 13, f. 3v). A su vez el elogio que se encuentra en el Menologio de Villagarcía dice que murió con sesenta y dos años de edad, es decir que debería haber nacido en 1538. Es la fecha que han adoptado los PP. Uriarte-Lecina en sus apuntes. La pequeña biografía que para Marcos compusieron dice así:

«Miguel Marcos, nació en Villacastín por los años de 1538 y habiendo entrado en la Provincia de Castilla por Marzo de 1558, hizo a su tiempo la profesión de 4 votos. Enseñó Filosofía en el Colegio de S. Ambrosio de Valladolid y Teología en los de Valladolid, Segovia, Avila y Salamanca, con tal aceptación y concurso, especialmente en el último, que, obligada su Universidad, por sentencia del Consejo Real, tuvo que conceder clases de Teología a la Compañía aun para los estudiantes de fuera. Fué Rector del Colegio de Burgos y murió en el de Salamanca a 16 de abril de 1600; más notable aún por su virtud que por su ciencia».

(8) Catálogo de 1567 (ARSI, Cast. 13, f. 69, n. 7).

(9) Esa es la fecha que da el catálogo de 1584 (ARSI, Cast. 14, f. 5). Pero en el de marzo de 1593 se lee: «...professo de 4 votos a 1 de março de 1576» (ARSI, Cast. 14, f. 225).

Los datos del ARSI los debo a la amabilidad del P. Edmundo Lamalle S. I. Los de los apuntes de los PP. Uriarte-Lecina, a la del P. M. Batllori S. I.

ca el 16 de abril de 1600 (10). Enseñó Teología más de veinticuatro años (11); también Filosofía en Burgos y Valladolid (12).

Cuando entró en la Compañía estudiaba Filosofía (13). Terminó su curso de Artes y estudió cinco años de Teología en Valladolid (14). El P. Cereceda afirma que fué discípulo en Alcalá del célebre P. Alonso Deza o Daza (15). Ignoramos dónde pudo recoger la noticia el P. Cereceda. De ser verdad, tendría este dato un gran interés.

En la historia manuscrita del Colegio de Alcalá compuesta por el P. Castro (16), se dedica un largo capítulo a la vida y magisterio del P. Deza. Discípulo predilecto de Fray Mancio de Corpore Christi, causaba admiración por su ingenio y habilidad en las discusiones, mereciendo que su maestro llegase a afirmar de él que "en ninguna de las universidades que él había andado había visto mejor habilidad, y que, si perseveraba en sus estudios, había de ser de las mejores piezas de España". En otra ocasión, defendiéndose un acto público en el convento de los Padres Dominicos con asistencia del príncipe D. Carlos, primogénito de Felipe II, al entrar para argüir el P. Deza, dijo Fray Mancio al príncipe: "Atienda V. A. que entra ahora el mejor bonete que tiene nuestra España".

A los seis meses de noviciado empezó Deza a enseñar teología en nuestro colegio de Alcalá con extraordinario concurso de alumnos, hasta el punto de tener que cambiar la hora de sus lecciones por haberse quejado los catedráticos numerarios de restarles alumnos al darlas al mismo tiempo que las oficiales. Antes de entrar en la Compañía había enseñado en el convento de San Francisco y sido un fervoroso escotista. Al hacerse jesuíta empezó a aficionarse a Santo Tomás y a seguirle fidelísimamente en filosofía y teología, fidelidad que le granjeó el aprecio de los PP. Dominicos. Cuentan haberse oído decir a Domingo Báñez en pública clase de Salamanca que para sus comentarios a la Suma había buscado escritos de otros, pero sólo había utilizado los de Deza por exponer éste la doctrina de Santo Tomás "sin evasivas". Ni se reducía su afición al santo doctor a seguir fielmente sus opiniones. Acudía a su intercesión en los momentos de angustiosa perplejidad, como cuando, según confesión propia, en un acto cele-

---

(10) Así consta en el elogio correspondiente al P. Miguel Marcos que se encuentra en el Menologio de Villagarcía (ARSI, Cast. 38, f. 126v).

Otro necrologio del P. Marcos se encuentra en *Vidas de algunos varones ilustres de la Provincia de Castilla* escritas por el P. Luis de Valdivia (ARSI, Cast. 37, ff. 1-41v); pero, escrito en estilo apologético, contiene pocos datos particulares y falta la fecha de la muerte.

(11) Catálogo de 1600 (ARSI, Cast. 14, f. 403).

(12) Lista y Catálogo de 1567 (ARSI, Cast. 13, ff. 3v y 12); Catálogo de 1570 (ARSI, Cast. 13, f. 48, n. 6) y Menologio de Villagarcía (ARSI, Cast. 38, f. 127).

(13) Catálogo de 1565: «Antes que entrase en la Compª era studente artista y después de entrado acabó el curso de artes y oyó 5 años de theologia...» (ARSI, Cast. 13, f. 34v).

(14) Ib.

(15) Feliciano Cereceda, S. I., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo*, Madrid 1946, v. 2, p. 338.

(16) P. Cristobal de Castro, *Historia del Colegio Complutense de la Compañía de Jesús*. Archivo de la Provincia de Toledo.

brado en Roma, el P. Toledo le arguyó en materia de predestinación poniéndole en grave aprieto del que le sacó su invocación a Santo Tomás. La noticia es al mismo tiempo indicio de que la opinión de Deza era en este punto contraria a la de Toledo. El maestro complutense explicó la primera parte de la Suma el año 1563, año en que probablemente oiría sus explicaciones Miguel Marcos.

Hemos traído estos datos para señalar una corriente de estricto tomismo dentro de la Orden ignaciana, que arrancando en Fray Mancio de Corpore Christi pasa a través del P. Alonso de Deza al P. Miguel Marcos, ambos de extraordinario renombre en su época, puestos al frente de la enseñanza de la teología en sus respectivos colegios de Alcalá y Salamanca, corriente que cesa con la muerte del segundo, cuando en Roma se están celebrando las disputas *de auxiliis*.

Terminados sus estudios, Miguel Marcos es dedicado a la enseñanza, primero de la Filosofía y después de la Teología. En julio de 1594 escribe al P. General Aquaviva: "Treinta y seis años he gastado en la Compañía en estudios y los veintiocho con oficio de lector". El oficio lo ejercitó en los Colegios de Valladolid, Burgos, Segovia, Avila y Salamanca (17). Nos consta residía ya en este último Colegio el año 1573, pues con esa fecha aparece su firma en un manuscrito salmantino (18). Por entonces, o poco más tarde, empieza a enseñar Teología. En enero de 1579 escribe a Roma que la lección de Prima (que estaba a su cargo) se ha de dar en casa cuando hay en la provincia lectores más antiguos y fundados, aunque esto último no lo dice por querer "perpetuarse en el oficio" (19), lo cual indica que llevaba ya varios años ejercitándolo. En ese mismo año aparece por primera vez en él su decidida repulsa a todo lo que aun de lejos parezca innovación en materia de doctrina, y escribe al Visitador de Castilla, P. Diego de Avellaneda, sobre la necesidad de poner remedio en las opiniones nuevas y peregrinas introducidas por algunos, señalando como principal sembrador de las mismas al P. Suárez, profesor entonces en el Colegio de Valladolid (20). Siguió enseñando en Salamanca con grande aceptación, atrayendo a sus clases tantos alumnos que las de otros profesores disminuían visiblemente. A lo largo de su profesorado fué formando gran número de maestros y como años más adelante le reprochasen la falta de publicaciones suyas se excusó diciendo que todos aquellos libros vivos le dispensaban de dejar a la posteridad libros muertos (21).

El 20 de enero de 1582 el jesuíta Prudencio de Montemayor, discípulo de Miguel Marcos, defendía, bajo el patrocinio de Francisco Zumel,

---

(17) Enseñó Filosofía en Burgos (ARSI, Cast. 13, f. 12; ib., f. 3v; ib., f. 68, n. 8) y Valladolid (ARSI, Cast. 38, f. 127); y Teología en Valladolid (ib.), Avila, Segovila y Salamanca (ib.).

(18) *Libro antiguo de los que en este colegio de la Compañía de Jesús han sido recebidos a la Compañía desde el año* 1554 *hasta el de* 1589.

(19) P. Miguel Marcos al P. Everardo Mercuriano, 3 enero de 1579.

(20) P. Diego de Avellaneda al P. Everardo Mercuriano. Valladolid 3 de abril de 1579.

(21) *Castellana. Necrologia.* Archivo de la Provincia de Toledo S. I.

Mercedario, unas tesis del tratado *de Incarnatione* (22). Arguyendo Báñez sobre el precepto recibido por Jesucristo de morir en la cruz, vino a recaer la disputa en la predeterminación antecedente. Montemayor llegó a afirmar que dicha predeterminación era contraria a la libertad de la voluntad. Báñez calificó la afirmación de errónea y aun herética. En este punto de la discusión intervino a favor del defendiente el célebre agustino Fr. Luis de León negando el derecho a calificar tan duramente las proposiciones. La disputa siguió acalorada. Miguel Marcos, el más autorizado de los profesores de Teología que los jesuítas tenían en Salamanca, se acercó a la mesa para tratar de explicar el punto discutido. Todo inútil, pues no se satisfizo con las explicaciones el P. Báñez. Durante varios días no se habló de otra cosa en Salamanca, motejándose de pelagianos y luteranos los partidarios de uno y otro bando. Otros dos actos siguieron con escaso intervalo, el uno defendido por un fraile benedictino, y el otro de nuevo en nuestro Colegio. En este último se trató de la gracia eficaz y de si, con el mismo auxilio de gracia preveniente, de dos pecadores puede el uno convertirse y el otro no. Generalmente se consideran estos acontecimientos como el primer chispazo que provocó el ulterior incendio de las controversias romanas sobre la gracia. Cae fuera de nuestro propósito el historiarlas y por eso indicamos tan sólo la parte tenida por Miguel Marcos en sus principios.

Como consecuencia de denuncias hechas con este motivo a la Inquisición, entablose proceso contra el P. Marcos (23), el P. Montemayor y Fr. Luis de León. En el de este último se hace alusión a los dos primeros, cuyo paradero se ignora en la actualidad. Mientras se instruía proceso secreto contra él, Miguel Marcos pidió no se tratase del asunto sin oir la defensa de los acusados (24). No sabemos cuál fué la sentencia definitiva. Desde luego a Fray Luis se le amonestó no volviese a enseñar las proposiciones que parece había enseñado. Al Provincial de los jesuítas se le encargó dar una penitencia al P. Montemayor y no emplearlo en leer Teología. Años adelante se quejaba de continuar sufriendo las consecuencias de haber defendido una doctrina recibida de sus maestros, mientras éstos gozaban de entera libertad para enseñarla: "La doctrina que yo defendí no fué inventada de mi cabeza, sino leída, dictada y enseñada por mis maestros... Así la leyó el P.

---

(22) Para este episodio puede verse: FR. FRANCISCO BLANCO GARCIA, *Segundo proceso instruído en la Inquisición de Valladolid contra Fray Luis de León*, CiudDios 41 (1896) 16-37; 102-112; 182-191; 273-283.

Lo narra, también, extensamente, A. ASTRAIN, S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 4, Madrid, 1913, pp. 129-146.

(23) Diez años más tarde escribía al P. General Aquaviva: «Ya me ha librado Dios N. Señor muchas veces de las puertas de la Inquisición a que había llegado, no por opiniones mías, sino por salir a la defensa de otros de la Compañía». P. Miguel Marcos al P. Claudio Aquaviva, 17 de julio 1594.

(24) «Los padres de la Compañía, especialmente Miguel Marcos que es el lector principal, piden como por justicia que no tratemos de este negocio sin atender de ellos las razones que tienen, porque ellos han estudiado esta materia de propósito con más cuidado que otros, y darán a entender qué es lo cierto, a lo menos lo que conviene lo que ellos dicen». Carta del licenciado Juan de Arrese al Consejo Supremo de la Inquisición. Salamanca 24 abril 1582. Archivo de Simancas. Inquisición. Sala 39 leg. 1157.

Miguel Marcos, más largamente el P. Francisco Suárez y el P. Bartolomé Pérez, que son los maestros que yo he tenido en mis estudios" (25).

Siguió el P. Marcos las clases en Salamanca con general aplauso de sus discípulos, y he aquí que en 1586, año precisamente de nuestro manuscrito, hubo de interrumpir sus lecturas por haber sido llamado a Valladolid a prestar declaración en el proceso que por entonces se instruía en la Inquisición contra cuatro PP. Jesuítas, uno de ellos Provincial, acusados de haber sido encubridores de herejes y haber impedido el recurso de sus súbditos al Consejo del Santo Oficio. Vuelto poco después a Salamanca reanudó sus interrumpidas clases (26).

En la década 1580-1590 continuaron los roces en materia doctrinal debidos a la contradicción hecha por Marcos de algunas opiniones del P. Báñez relativas a la gracia divina y otros varios puntos de la teología. El Provincial de Castilla, P. Villalba, comprendiendo lo poco edificante que resultaba a los fieles de la ciudad ver enfrentados a miembros de dos órdenes religiosas, hizo cuanto pudo por reconciliarlos entre sí. Tanto Fray Domingo Báñez como el P. Miguel Marcos mostraron excelente disposición para ello, pero pocos confiaban llegase a traducirse en obras semejante buena voluntad. En febrero de 1587 escribe el Provincial al P. Aquaviva: "A mi cuenta quedó también procurar con los maestros de la provincia ayudasen a ello [a la paz y concordia con los PP. Predicadores], y así lo hice en Valladolid, y aquí se lo he encomendado mucho, máxime al P. Miguel Marcos que es el que más ofendidos los tiene. No sé cómo lo hará, que, aunque lo tiene prometido, y le conviene a él en particular, no se tiene mucha esperanza, antes se ha juzgado por conveniente para este efecto que dejase la lectura. Pero esto será cuando V. P. viere convenir" (27).

Los temores del P. Provincial se cumplieron, y dos años más tarde los encontramos de nuevo enredados en disputas escolares. Amargado tal vez el ánimo como consecuencia de semejantes altercados, Báñez señaló para el 13 de diciembre de 1589 la defensa de una tesis contraria a la bula "Ascendente Domino" de Gregorio XIII sobre la naturaleza de los votos simples emitidos en la Compañía. Los jesuítas acudieron al Nuncio de S. S. quien, bajo las máximas penas, prohibió la defensa de la tesis. Resentido el dominico, propuso al claustro universitario si sería conveniente pedir a Sixto V algunas aclaraciones sobre la bula de su antecesor. Enterados en el colegio de la Compañía de lo que se trataba, cuando se reunió el claustro para dar su opinión definitiva sobre las peticiones del catedrático de Prima, presentose ante él nuestro P. Miguel Marcos acompañado de otro Padre del colegio y pidió licencia para hablar a los allí congregados. Fuéle concedida la licencia y expuso que, habiendo llegado a su conocimiento lo que allí iba a deliberarse, pedía humildemente no se enviasen a Su Santidad las preguntas formuladas por el P. Báñez por ser abierta-

---

(25) P. Prudencio de Montemayor al P. Claudio Aquaviva. Medina del Campo 27 julio 1585.

(26) Astrain, o. c. t. III l. II c. IX.

(27) P. Pedro Villalba al P. Claudio Aquaviva. Salamanca febrero 1587.

mente contrarias a la bula, y lo confirmó con varios argumentos. Los componentes del claustro oyeron a continuación los pareceres de la comisión previamente formada para estudiar el asunto y determinó no enviar a Roma las preguntas del P. Báñez, pero sí mandar la tesis prohibida por el Nuncio y pedir el parecer de la Santa Sede sobre ella. Como se puede suponer, ninguno de estos pasos contribuía a fomentar la unión procurada dos años antes (28).

En 1590 editó Báñez un opúsculo titulado "*Relectio de merito et augmento charitatis*", en el que con lenguaje algo intemperante aludía varias veces sin nombrarlos a los jesuítas, tachándolos de innovadores, contrarios a Santo Tomás, ignorantes de la vida espiritual, de la dialéctica y de la filosofía. La tensión de ánimos aumentó grandemente con la refutación hecha en público por el P. Marcos de algunas proposiciones contenidas en dicho opúsculo.

En ese mismo año de 1590 terminaba su visita de la provincia de Castilla el P. Gil González Dávila y, entre las normas dejadas para el buen gobierno de la misma, recomendaba procurar a toda costa la paz y amistad con los PP. Dominicos. "Las calificaciones, dice, que hizo Miguel Marcos de las opiniones de Báñez, nombrándole, han sido la causa de encenderse este fuego más de lo que ardía, y también haber a veces hablado con menos estima de sus cosas" (29).

Por entonces el P. Marcos trasladó su cátedra del colegio a la Universidad. Fué la solución dada a un largo pleito sobre enseñanza sostenido por los jesuítas amparados en sus privilegios pontificios que les permitían enseñar públicamente filosofía y teología, aun en ciudades donde hubiese Universidad, privilegios a que se oponían los catedráticos de Salamanca por disminuirse de esa manera el concurso a las clases universitarias. Después de varios dares y tomares, la Universidad ofreció incorporarse el colegio de la Compañía, con las ventajas subsiguientes para sus alumnos, y dar a los jesuítas un *general*, como se decía entonces, es decir, un aula donde a horas determinadas pudiesen los religiosos desempeñar su cátedra, evitando siempre concurrir en las horas con el maestro titular. Por bien de paz aceptaron los jesuítas el arreglo, aunque pidiendo dispensa para no intervenir en votación alguna de cátedra, deber anejo a la incorporación del colegio, y se concedió hora y general para enseñar Sagrada Escritura

---

(28) Archivo de la Universidad de Salamanca. Libro de claustros, 14 de enero 1590.

(29) *Hispaniae ordinationes et consuetudines* 1559-1669. *Avisos para el gobierno de la provincia de Castilla*. Archivo Romano S. I. No dejan de producir extrañeza estos altercados en un hombre, que, si de algo pecaba, era de excesivo celo en defender la doctrina tradicional. Para Marcos, sentencia que no estuviera contenida en Santo Tomás, o en alguno de sus comentaristas clásicos, había de ser proscrita sin compasión. La teología aprendida de sus maestros y enseñada por él mismo había alcanzado, según creía, el máximo desarrollo y estaba, por tanto, imposibilitada de seguir progresando. De ahí su empeño en descubrir y combatir novedades. Nuevo, para él, era sinónimo de falso y peligroso. Sus encuentros futuros con sus hermanos en religión tendrían por origen ese criterio cerrado a todo adelanto, y Suárez, cabecilla de los innovadores si hemos de creer a Marcos, sería la más perseguida de sus víctimas. Por eso, repetimos, son extraños sus choques con Báñez, identificado en gran parte con él en la manera de seguir a Santo Tomás.

al P. Francisco de Ribera y las mismas ventajas para enseñar Teología al P. Miguel Marcos (30). Fué por tanto el primero de la larga serie de jesuítas que enseñaron Teología en la Universidad de Salamanca.

En mayo de 1593 la Congregación provincial de Castilla le elige como vocal para asistir en Roma a la V Congregación general. Era por entonces uno de los miembros más autorizados de la provincia. Llegado a la ciudad eterna y colaborando en los trabajos de la congregación, interviene eficazmente en ella el 23 de diciembre, atacando con dureza a los cristianos nuevos (se trataba de impedirles la entrada en la Compañía), por constarle que la inmensa mayoría de los perturbadores dentro de la Orden eran descendientes de judíos (31). Salió triunfante su proposición, pero, según parece, quedó algo amargado por creer se le había hecho poco caso en otros asuntos, no consultándole en materias de gobierno para las que juzgaba tener el suficiente conocimiento y competencia (32).

Mientras tanto le había suplido en las clases de Salamanca el P. Francisco Suárez, origen de nuevos sinsabores a su vuelta a la Península. Previniéndolos, había pedido y obtenido del P. General licencia para dedicarse en adelante al ministerio de las misiones populares en la región gallega. En esta petición había mucho de celo apostólico, pero también no poco de mal humor. Su viva afición a Santo Tomás le llevaba a juzgar por doctrina del Santo la que tan sólo era de algunos de sus comentadores. Por eso veía con recelo abrirse camino entre los maestros jesuítas opiniones contrarias en puntos secundarios a las defendidas en la escuela tomista, sin advertir, que aun entre los miembros de esa misma escuela no siempre eran concordes las opiniones. Buscando, pues, verse libre de roces con sus hermanos, deseaba marchar a Galicia. El prudente Provincial P. Gonzalo Dávila vió enseguida no ser sinceras tales pretensiones, e hizo cuanto pudo por volverle a la cátedra de Salamanca, según era su oculto deseo (33). El P. Suárez facilitó el cambio manifestando que había sido rogado suplirle durante su viaje a Roma. Vuelto de allá, no tenía por qué continuar en la suplencia. Marcos se resistió con todo a ocuparse nuevamente en las tareas escolares, y escribió una larga carta al P. General explicándole los motivos de su resistencia. Algunos son interesantes por descubrirnos su manera de pensar y los móviles verdaderos de su proceder. Después de mencionar sus contínuas luchas con los adversarios de la Compañía, escribe:

> «y no ha sido menos el trabajo que he tenido en reprimir la libertad de los nuestros en introducir nuevas opiniones...
>
> 5.º Lo que principalmente me animaba a llevar este peso era el deseo de moderar esta inclinación que veo en los nuestros a nuevas doctrinas; ya están casi todos embarcados en ellas, que desconfío de poder yo reme-

---

(30) Archivo de la Universidad de Salamanca. Libro de Claustros 10 de septiembre 1591.

(31) Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 3, pp. 565 y 593.

(32) P. Miguel Marcos al P. Claudio Aquaviva. Valladolid 8 de julio 1594.

(33) P. Gonzalo Dávila al P. Claudio Aquaviva. 6 julio 1594.

diarlo ni poderles agradar con la teología que yo he estudiado. Y estoy cierto que si me piden que lea en Salamanca, no tanto es por tener en mí maestro de quien deprendan, cuanto por tener un escudo en quien den los golpes de los frailes, y, debajo de mi sombra, defender ellos las novedades que con tantas veras los frailes impugnan.

6.º Uno de los principales inventores y defensores de nuevas opiniones en esta provincia fué y es el P. Francisco Suárez que al presente está en Salamanca a sus impresiones. Yo soy muy enemigo de novedades, y así será forzoso encontrarnos muchas veces si allá voy. Ni se podrán excusar bandillos entre los hermanos estudiantes, lo cual es cosa muy ajena de mi condición y de toda religión...

11.º Lo dicho basta, si V. P. manda, para tenerme por excusado de la lectura. De cargo de superior en que algunos dan sea, me excusa mi insuficiencia, de la cual, so pena de muy ignorante, pude venir muy convencido de Roma, con la poca satisfacción que V. P. tuvo de los dictámenes que le daría en materia de gobierno así en la congregación como fuera della, y con el poco caso que de mí se hizo para tratar las cosas de la provincia, pues el P. Provincial ni en Roma ni en todo el camino no me dió parte ninguna dellas, ni allá se trató cosa ninguna conmigo habiendo alguna obligación a ello por haberme enviado esta provincia a eso, como persona tan antigua en ella y que tanto conocimiento tiene de particulares, en tiempo que el P. Provincial no podía tener mucha noticia por haber tan poco que había venido de otra provincia» (34).

Como se ve, no todo eran nobles motivos para negarse a continuar en una enseñanza de que por otra parte en su interior gustaba. Se creía imprescindible en aquellas circunstancias, y de ahí su aparente oposición a fin de obtener algunas ventajas, y poder poner algunas condiciones, la principal de ellas alejar de Salamanca al P. Francisco Suárez. Conoció el juego el Provincial, y de ello daba cuenta en carta al P. Aquaviva, haciendo de paso un buen elogio del P. Miguel Marcos:

«Por todo esto, por ser él persona de tanta importancia y de tan buenas letras y estimado en esta provincia por ellas y su buen juicio y trabajos y ser substancialmente buen religioso... y que nos ponemos en peligro de perder a este hombre que hasta aquí se ha experimentado por fiel... yo no he querido mostrarle necesidad nuestra de su persona para la lectura porque así le conviene a él por estar muy persuadido a que la tenemos, y a la verdad no deja de habella faltando la salud que falta al P. Francisco Suárez..., aunque en rigor no faltaría con quien suplirlo» (35).

Al mismo tiempo el P. Francisco de Galarza escribía también al P. General:

«Parece necesario que el P. Miguel Marcos volviese a Salamanca a continuar su lectura... la 3.ª [razón] que los lectores modernos que al pre-

---

(34) P. Miguel Marcos al P. Claudio Aquaviva. 8 julio 1594.
(35) P. Gonzalo Dávila al P. Claudio Aquaviva. 6 julio 1594.

sente leen no son aficionados a Santo Tomás y opiniones comunes de tomistas en el grado que se desea» (36).

Volvió, en efecto, a Salamanca, aunque no se satisfizo su deseo de alejar de allí a su émulo el P. Suárez. Este quedó en el colegio entregado de lleno a la preparación de sus obras, causa principal de su traslado desde Alcalá a las riberas del Tormes. Marcos, prefecto de estudios y respaldado por un reciente decreto de la Congregación general, en que se mandaba seguir la doctrina de Santo Tomás (37), reanuda sus clases en el verano de 1594. Pero sigue viendo novelerías por todas partes y desconfía de poder cumplir dignamente su cometido.

«Con el ejemplo y amparo del P. Francisco Suárez está tan valida la libertad de opinión entre estos carísimos estudiantes de casa, que tengo por imposible irles a la mano ni reducirles al nuevo decreto de seguir la doctrina de Santo Tomás... Siempre tuve por muy dificultoso que este decreto viniese a ejecución viendo las dificultades que hubo en la congregación acerca del, y las opiniones comúnmente recibidas entre los nuestros que han escrito, que en muchas y muy graves materias van por caminos muy diferentes y aun contrarios al de Santo Tomás... y como veo al Papa y al Rey y al Consejo de Inquisición tan recelosos de la doctrina de la Compañía y tan a la mira de cómo procedemos en esta parte, no sé cómo hacer oficio de lector con satisfacción de los nuestros y de los dichos príncipes» (38).

El P. General recomendó, tanto a Marcos como a Suárez y al P. Rector del colegio, prudencia, caridad, circunspección y mutua estima, para evitar cualquier desabrimiento en el trato de los moradores de una misma casa. Las recomendaciones del P. Aquaviva no surtieron el efecto apetecido y Marcos obtuvo en mayo del siguiente año licencia del P. Provincial para abandonar la enseñanza. A 20 de dicho mes escribió una carta llena de resentimiento contra el P. Suárez, poniendo tacha en su vida y doctrina. Según él, seguía triunfante en sus opiniones peregrinas, patrocinado por el P. Rector y el P. Provincial. Este último había visitado hacía poco el colegio, y, aunque dió avisos importantes, no se atrevió a suprimir los abusos de algunos Padres, el principal de ellos Suárez, quienes bajo el pretexto de salud y ser necesario para sus trabajos, se salen de la vida común usando de regalos y singularidades impropias de religiosos (39).

Retiróse el P. Marcos, primero a Burgos y luego a Villagarcía, siendo sustituído por el P. Juan de Salas. No era todo, en este negocio, celo por la pureza de doctrina y por la observancia religiosa. El hombre quizás de más valer que entonces tenía la Compañía en España, el prudentísimo P. Gil González Dávila, escribía desde Madrid a 4 de noviembre de 1595: "En Salamanca hay encuentros entre el P. Miguel Marcos y el P.

---

(36) P. Francisco de Galarza al P. Claudio Aquaviva. 13 julio 1594.
(37) Institutum Societatis Iesu. Congr. V. decr. 41.
(38) P. Miguel Marcos al P. Claudio Aquaviva. Salamanca 17 julio 1594.
(39) P. Miguel Marcos al P. Claudio Aquaviva. Salamanca 20 mayo 1595.

Francisco Suárez" y terminada la carta, escribía a modo de postdata: "Escrito hasta aquí, he entendido más lo de Salamanca, y me hace vehemente sospecha que la opinión que corre de haber doctrinas noveleras en Salamanca y ser el autor de ellas el P. Francisco Suárez, es esparcida por los nuestros que ven que el dicho Padre se lleva la acepción y concurso, y ellos no suenan" (40). Sin embargo, ya para esa fecha habían cesado tales encuentros, por haberse quitado de en medio, según hemos visto, el P. Miguel Marcos. El P. General no aprobó la licencia dada por el Provincial, pero permitió al profesor continuar en su retiro hasta ver la determinación que sobre él se tomaba, y en su retiro se mantuvo hasta fines de enero de 1597, a pesar de haber intentado sacarle de él el P. Visitador García de Alarcón (41).

Mientras tanto, las disputas escolásticas de Valladolid y Salamanca habían suscitado animosidad mutua entre dominicos y jesuítas con el consiguiente escándalo del pueblo fiel. Quiso intervenir personalmente el Rey en el asunto y entre los acuerdos tomados por el P. Provincial de Santo Domingo y el P. Visitador de la Compañía, y aprobados por Felipe II, figuraba el de despojar de sus cátedras en Valladolid a Fray Diego Nuño y al P. Antonio de Padilla, retirar asímismo en Salamanca al P. Miguel Marcos adversario de Fray Domingo Báñez, y dar una grave amonestación al mismo P. Báñez (42). El deseo del rey se puso en ejecución, aunque el P. Marcos hacía ya un año que estaba ausente de Salamanca (43).

No satisficieron plenamente los sucesores de Marcos, y habiendo de marchar a Coimbra el P. Suárez, el Visitador P. García de Alarcón llamó de nuevo a Marcos a su cátedra de Salamanca, reanudando sus lecturas en enero de 1597 con gran contento propio y de la Universidad, donde tenía muy buenos amigos tanto entre los maestros como entre los alumnos. Pero volvió con las anteriores exigencias, que esta vez, el P. Juan de Montemayor, sucesor del P. García de Alarcón recientemente fallecido, y el P. Provincial de Castilla no se atrevieron a rechazar. Fueron retirados de sus lecciones a mitad de curso, no sin extrañeza de sus alumnos, los PP. Cristóbal de los Cobos y Juan de Cartagena, discípulos y admiradores de Suárez, y llamado por compañero del P. Marcos para la enseñanza el P. Gonzalo de Hormaza, Rector entonces del colegio de Santiago. Cuando el P. General supo tan autoritaria manera de proceder, mandó serias reprensiones y penitencias a los PP. Visitador, Provincial, Marcos y Hormaza, a éste último por mostrar repugnancia en volver a su rectorado de Santiago. Más tarde, viendo la dificultad de deshacer lo hecho, permitió siguiesen las cosas como hasta entonces, aunque sin dejar de mostrar su disgusto.

(40) P. Gil González Dávila al P. Claudio Aquaviva. Madrid 4 noviembre 1595.
(41) P. García de Alarcón al P. Claudio Aquaviva. Noviembre 1595.
(42) P. García de Alarcón al P. Claudio Aquaviva. Ocaña 15 mayo 1596.
(43) Sin duda para consolarlo, se le quiso poner en un honroso puesto. El P. Aquaviva escribía en 26 de agosto de 1596 al P. Visitador: «V. R. ponga por Rector de Segovia al P. Miguel Marcos y mire cómo procede en el gobierno, para que, cuando le pareciere, le enviemos la patente».

Hubo quejas de que con el largo profesorado de Miguel Marcos se iba entrando entre los lectores de los colegios jesuíticos el abuso de considerarse muy propietarios de sus cátedras, y el P. Aquaviva escribe al P. Visitador avisándole recuerde a sus súbditos la subordinación, humildad y modestia con que debían servir a Dios y a su Religión (44). Debió proponerle por entonces el P. Provincial para Rector del colegio de Salamanca, pero el P. Aquaviva rechazó la propuesta. Bastábale al P. Marcos poner la debida diligencia en su enseñanza, pues para el gobierno de la casa ya tenía el P. General determinada otra persona (45).

Es la última noticia que tenemos del P. Miguel Marcos. Dejó de enseñar el año 1600 y le sucedió el P. Sigüenza, pues en carta del P. General al Visitador fechada el 21 de agosto de ese año, le dice: "no creo que Alcalá querrá dar al P. Gabriel Vázquez. Allá procuren ver quién ha de leer en Salamanca en caso que el P. Sigüenza hubiese de venir acá" (46). Es decir, se pensó en el P. Vázquez para sustituir al P. Sigüenza en la cátedra de Salamanca, caso de ser éste llamado a Roma.

2. El manuscrito

El manuscrito que presentamos, y cuya doctrina vamos a resumir brevemente, es el catalogado con el número 1607 en la biblioteca de la Universidad de Salamanca. Su formato 15 × 22. Tiene 389 folios numerados, mas 6 en blanco al principio y 22, también en blanco, al final. Dentro del manuscrito hay otros 6 folios sin escritura después de la cuestión 15.ª y otros 11 después de la 19.ª De las 23 primeras cuestiones de la parte primera de la Suma Teológica, faltan por tratar las 9.ª, 11.ª, 16.ª, 17.ª, 18.ª, 20.ª, 21.ª y 22ª. Puede considerarse dividido en dos secciones. La primera lleva por título: "*Commentaria in Iam. D. Thomae Partem per M. F. I. Vincente*". Es por tanto un comentario a algunas cuestiones de la suma hecho por el célebre maestro dominico Fray Juan Vicente, propietario un tiempo de la cátedra de Durando en la Universidad Salmantina, y más tarde de la cátedra de Vísperas obtenida en brillante oposición frente a Alfonso Curiel.

La segunda sección empieza en el folio 273 y es un extenso comentario a la cuestión 23ª. Lleva por título: "*Quaestio 23 De Praedestinatione a ss. P. Michaele Marcos interpretata*". Esta segunda parte está fechada en 1586.

¿Se trata de un manuscrito autógrafo? Ciertamente no. El hecho de encontrarse encuadernado con otros escritos de un maestro dominico, es lo suficiente para indicar se trata de un cartapacio escolar. La claridad y relativa corrección de la escritura nos induce además a atribuir su origen inmediato, no al dictado de la clase, costumbre ya introducida en las escuelas, sino a copia, o directa del autógrafo del P. Marcos, o de lo escrito

---

(44) P. Claudio Aquaviva al P. Juan de Montemayor. 29 marzo 1599.
(45) P. Claudio Aquaviva al P. Gonzalo Dávila. 1 mayo 1600.
(46) P. Claudio Aquaviva al P. Juan de Montemayor. 21 agosto 1600.

en clase por otro alumno mientras dictaba el profesor. El que se trate de una copia, lo deducimos, además, de las páginas dejadas en blanco cuando se ha omitido alguna de las cuestiones de Santo Tomás, sin duda con el propósito de transcribirlas más adelante, y de algunos otros pequeños pormenores, v. gr. en el folio 299v se repiten tres líneas que después se encierran en un paréntesis, descuido explicable en quien copia distraído, pero no en un dictado donde un centenar de alumnos escribe y donde algunos advertirían al punto la repetición y avisarían de ella. Por lo demás, que en el manuscrito ha intervenido de alguna manera el dictado, o como destino o como origen mediato, se deduce de algunas expresiones; así v. gr. cuando cita a algunos autores diciendo: "videte eumdem [Vega] a principio illius libri per plura capita"... (47) "videte Antonium Cordubensem..." (48).

La fecha 1586 ¿indica el año de composición, o más bien el de la copia? Nos inclinamos a lo primero, tanto por ser esa la costumbre de aquel entonces, cuando la fecha de los manuscritos indicaba el año de lectura, como por el análisis interno. Hubo de ser poco posterior al 1580, pues en ese año publicó Francisco de Cartagena su tratado sobre la materia citado en el folio 369v, advirtiendo su reciente publicación: "novissime Franciscus Carthagena libro de praedestinatione quem Gregorio XIII dicavit". Por otra parte no conoce la Concordia del P. Molina y sí parece conocer los comentarios del P. Báñez. El año, pues, sería exacto; dos posteriores a la obra del dominico, y dos anteriores a la del jesuíta. Fecha como se ve, importantísima en la historia de las controversias relativas a la predestinación.

3. La doctrina

a) Elementos constitutivos

Damos a continuación un breve resumen de todo el sistema de predestinación elaborado por Marcos, dejando para otra ocasión un estudio más profundo del mismo y el enmarcarlo entre sus coetáneos.

Marcos comienza por aceptar la noción agustiniana de predestinación (49), expresada bajo diversas modalidades, pero coincidiendo siempre en el fondo con una ordenación de la persona a un fin determinado por medios también determinados y previamente dispuestos, hasta el punto de darse a los tales medios una importancia igual o mayor que a la misma persona ordenada (50). En ellos pone principalmente el concepto de predestinación 51).

No distingue en sus ulteriores raciocinios entre elección a la gloria precisivamente considerada, y predestinación total, no porque no vea la diferencia existente entre ambos conceptos (pues habla de los distintos

(47) f. 278v.
(48) f. 348v.
(49) f. 275v.
(50) f. 276v.
(51) f. 275v.

efectos de la predestinación, uno de los cuales sería la elección a la gloria), sino porque no juzga ni necesario ni conveniente tratar por separado de los efectos, cual lo juzgan hoy día los teólogos, más afanosos de claridad y precisión. El concepto de predestinación fijado en las primeras páginas del manuscrito será para él firme base, apoyado en la cual deducirá las conclusiones con las que a modo de sillares irá construyendo su teoría.

Al hablar de la providencia, se ve precisado unas veces a considerar la predestinación como parte de ella (52) y otras, por el contrario, amplía el campo de la última hasta llegar a sobrepasar e incluir en la predestinación toda la providencia (53). La gracia es el medio principal para llevar al predestinado a la gloria y, por tanto, orden sobrenatural o de gracia y orden de predestinación son una misma cosa. Así sencillamente enunciado, ambos órdenes sobrenatural y natural, de predestinación y de providencia, quedarían suficientemente delimitados. Pero al examinar los elementos determinados de cualquiera de ellos, aparecen al punto las inevitables interferencias y unas veces será lo sobrenatural invadiendo el terreno de lo natural y haciendo aparecer la predestinación como parte de la providencia general, otras será lo natural puesto al servicio de lo sobrenatural y subordinando la providencia a la predestinación convirtiéndola en parte suya (54), otras veces, en fin, por haber retrasado el orden de predestinación hasta después de previsto el pecado de Adán, se presentará un tercer orden, también sobrenatural y anterior al presente, al cual pertenecerían las gracias concedidas a Adán antes de su pecado y las preparadas para sus descendientes en el caso de haberse mantenido fiel a la gracia recibida (55). El no fijar desde un principio con exactitud las mutuas relaciones entre dichos órdenes, como hizo Suárez en subordinar desde su origen todo lo natural a lo sobrenatural, colocando la predestinación antes que cualquier acontecimiento humano, y el no seguir una línea recta a partir de esas relaciones previamente fijadas, da al desarrollo de su pensamiento la impresión de poca firmeza y de continuo cambio de posiciones, conforme se van presentando las dificultades, restando en consecuencia solidez y uniformidad al conjunto.

Afirma repetidas veces, como no podía menos, la voluntad salvífica universal de Dios respecto a todos los seres racionales (56). Pero, cuando llega el momento de explicarla, nos asegura perdurar esa voluntad divina de salvación aun después de reprobado el hombre positivamente por Dios, lo cual induce a creer que entiende esa voluntad de una manera imperfecta (57) al modo de una veleidad y no la voluntad seria y verdadera, aunque condicionada, que defenderán sus sucesores en el profesorado (58). Dios quiere salvar a todos los hombres antes de prever el pecado de Adán, des-

---

(52) f. 277.
(53) f. 342v.
(54) Cfr. ff. 281v y 282v.
(55) Cfr. ff. 341v y 282v.
(56) Cfr. por ejemplo f. 275.
(57) f. 347.
(58) f. 324v.

pués de previsto dicho pecado, después de elegidos unos para la gloria y excluídos otros de ella y aun después de previstos los pecados personales de los réprobos. Y, sin embargo, Dios no elige para la bienaventuranza eterna, o, en otros términos, excluye de ella a la mayoría de los hombres (en sentir de Marcos el número de réprobos supera en mucho al de los predestinados) sin atender para nada a las futuras acciones de los mismos, ni aun siquiera conocidas con ciencia condicionada, confesando que la misma y aun mayor gloria podía haber conseguido Dios mediante la salvación de todo el género humano. De ahí la aparente insuficiencia de los auxilios sobrenaturales dados a los hombres cuando éstos han sido de antemano reprobados, aunque sólo sea con reprobación negativa, y el inculcar la necesidad de un nuevo y especialísimo auxilio para poder perseverar en el bien, auxilio no concedido sino a los predestinados, sin que el réprobo, al parecer, pueda ni merecerlo ni impetrarlo; de ahí también el solucionar la aparente contradicción entre las voliciones divinas, ambas antecedentes al conocimiento de los actos futuros del hombre, pero universal la una y restringida la otra a solos los predestinados, diciéndonos ser la primera ineficaz y antecedente, como si, con afirmar lo que nadie niega, ya estuviera resuelta la dificultad. No advierte que si en otros hay un término divisorio de ambas voluntades, en él no aparece, con lo cual hace prácticamente inútil e ilusoria la voluntad antecedente, pues a ella se sigue al punto la eficaz y absoluta sin tenerse en cuenta para nada ni siquiera la ciencia de los futuros contigentes, ya que en su doctrina debería hacerse la separación entre elegidos y reprobados en el campo de los seres posibles.

Importancia suma tiene en la predestinación la ciencia divina. En particular la ciencia media había de desempeñar un papel primordial en toda la doctrina jesuítica posterior a las controversias *de auxiliis*. Pero Marcos la desconoce por completo o, al menos, no la menciona para nada en su manuscrito. Con la ciencia de visión y la de simple inteligencia, y con los decretos predeterminantes cuando se trata de actos buenos, y con los permisivos cuando se trata de pecados (éstos últimos unidos lógica, no físicamente a la permisión divina por causa de la fragilidad humana natural seguida al pecado original), con ambas ciencias y ambas clases de decretos, decimos, le basta a Marcos para poner a salvo la infalibilidad de la ciencia divina (59). Hará grandes equilibrios para compaginar esa infalibilidad con la libertad humana (60) y ni aun entonces, cuando le hubiera venido muy bien la ciencia condicionada para solucionar el aparente conflicto, la menciona siquiera ni para refutarla como solución ideada por otro, si es que no le satisfacía, ni para aceptarla en el caso de haberle parecido apta para su objeto.

La reprobación considerada como acto divino, es para él una voluntad u ordenación de divina permisión a la cual se seguirá inevitablemente la ruina eterna del réprobo (61). Es pues, un acto, mezcla de enten-

---

(59) f. 366.
(60) f. 322v.
(61) f. 344v.

dimiento y voluntad, en cuanto incluye las dos ideas de orden y deseo, y tiene por objeto no algo positivo sino el permitir la defección de quienes han sido de antemano reprobados (62). Al igual que la predestinación, se incluye en el orden general de providencia por estar ligada con innumerables lazos a los medios dispuestos por Dios para que las criaturas obtengan sus fines naturales y sobrenaturales. Nada sucede en este mundo sin particular providencia de Dios, y aun los pecados son objeto de esa providencia. Pero no pudiendo tener lugar en virtud de una voluntad positiva divina cuyo término inmediato sea el acto pecaminoso, deberá atribuirse a una voluntad o providencia permisiva (63). En ella estaría, según Marcos, la esencia de la reprobación (64). El paralelismo entre predestinación y reprobación se guarda a lo largo del manuscrito. Pero ese paralelismo ha de romperse necesariamente en algunos puntos, como el presente, cuando trata de fijar la noción de ambas. Siendo la predestinación providencia positiva, y la reprobación providencia negativa, la primera llevará al predestinado a conseguir su fin haciéndole practicar cuanto para él se requiere, al paso que la segunda no inducirá al réprobo a cometer los pecados necesarios para su condenación, sino que dejará al hombre se prive voluntariamente de la gracia, medio indispensable para llegar a la bienaventuranza.

Coincide con Diego Alvarez en concebir la reprobación como voluntad positiva, no de castigar, pero sí de excluir de la gloria (65), aunque disiente de él en fijar el momento en el cual Dios establece la separación entre réprobos y predestinados (66). Se separa también de él cuando trata de explicar la intervención divina en el acto pecaminoso. Dios permite el pecado, y aun coopera en la materialidad del mismo, se puede decir que forzado por la humana voluntad, pero no lo predispone o predetermina, o, en otros términos, el pecado, aun en su materialidad, no es efecto de la reprobación divina, querido positivamente como tal efecto (67). Tanto más cuanto que no es el pecado medio necesario para carecer de la gloria, fin este inmediato de la reprobación (68). Para no poder participar de la eterna bienaventuranza, bastaría la carencia de gracia, aunque, por un imposible en el estado actual, esa carencia se viese sin pecado alguno (69). El réprobo nunca se ve privado de gracia suficiente para salvarse. Pero estando en manos de Dios el proporcionarle gracias o eficaces o meramente suficientes, tan sólo le proporcionará estas últimas (70).

Al entrar en el punto más discutido de la predestinación, su anterio-

---

(62) f. 286r-v.
(63) f.287.
(64) ib.
(65) Diego Alvarez O. P., *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia* libri 12. L. 11, dd. 109ss, Roma, 1610, pp. 844-875.
(66) f. 311v.
(67) f. 290 r-v.
(68) f. 291.
(69) ib.
(70) f. 291v.

ridad o posterioridad a la previsión de las futuras acciones del predestinado, lo estudia con preferencia bajo el aspecto de causalidad de los actos humanos sobre la predestinación (71). Pero considerando, como considera, a ésta en el conjunto de todos sus efectos, o, en otros términos, en la serie global de todos los medios ordenados a conseguir su objetivo, uno de los cuales, el principal de todos, es la gracia, Marcos nos da ya desde un principio un planteamiento del problema poco propicio a poner fin a las precedentes controversias. Si en el tratado de la gracia divina se deja asentada su gratuidad, ¿a qué mezclarla de nuevo al tratar de la predestinación y no ceñirse a la elección a la gloria aisladamente considerada, pues en tal materia es en donde radican las discusiones entre las diversas escuelas? Al no hacerlo así enjuicia erróneamente la doctrina de los citados como adversarios suyos: S. Buenaventura, Alejandro de Hales, etc. (72), ya que a ninguno de ellos pudo pasársele por el pensamiento declarar meritoria la predestinación, si en ella se incluía como parte integrante la gracia divina. Ninguno de ellos dudó nunca de la gratuidad de la gracia.

Dios todo lo hace y gobierna con un único y simplicísimo acto, su propia esencia. Pero a nuestro modo de entender y para mayor claridad podemos distinguir diferentes actos y ordenarlos conforme a sus correspondientes objetos o efectos. Marcos establece en ellos el orden: 1.º Dios conoce con conocimiento natural e intuitivo su propia esencia y por abstracción, mediante la ciencia de simple inteligencia conoce todos los seres posibles.

2.º Entre los actos libres ejercidos por Dios sobre las criaturas figura como el primero el decreto con el cual determina crear al mundo, perfecto en lo natural y sobrenatural según lo era en el estado de inocencia antes del pecado. Pero en virtud de tal decreto, ningún hombre en concreto fué eficazmente destinado por Dios a la gloria. A todos se les prepararon auxilios de gracia tan perfectos y suficientes que con ellos fácilmente podrían conseguir la bienaventuranza y evitar todos los pecados aun colectivamente considerados.

3.º Vió Dios con ciencia de visión el pecado de Adán y a todo el género humano encaminado al infierno en razón de aquel pecado, en el cual virtualmente y como en raíz se contenían todos los pecados actuales que después habían de cometer los hombres.

4.º Viendo Dios tan gran miseria del linaje humano quiso por su infinita misericordia renovarlo en Jesucristo en quien tanto se complaciese la divina bondad, que mediante El y por causa de El pudiese salvar a los hombres y triunfar de los intentos de Lucifer. No quiere decir esto que nuestra salud eterna haya sido el fin de la Encarnación de Jesucristo, sino que el mismo Cristo fué el fin prefijado por Dios a Sí mismo para poder convenientemente a gloria suya salvar a los hombres.

(71) f. 306v.
(72) Cfr. f. 316.

5.º Viendo Dios los méritos y dignidad de Jesucristo, y teniéndole a El por fin, quiso otorgar a todos los hombres auxilios suficientes en el orden de gracia tanto ordinarios como especiales, mediante los cuales pudiesen los hombres realizar cuantos actos se requieren para salvarse, considerando esos actos individual y no colectivamente.

6.º Quiso, en virtud de los mismos méritos de Jesucristo, a determinados hombres darles la gloria de suerte que la consiguiesen con toda seguridad. En esta voluntad debe ponerse la elección o dilección eficaz propia de los predestinados.

7.º En virtud de semejante elección Dios predestinó o preordenó todos los méritos y medios por los cuales los así elegidos conseguirían la vida eterna.

8.º Respecto a los demás hombres no elegidos quiso Dios con eficacia permitir que permaneciesen sometidos a la pena de eterna condenación según se seguía infaliblemente del pecado original (73).

Tal sería, en opinión de Marcos, el orden de la providencia divina sobrenatural tanto general como particular de la predestinación y reprobación, si se habla en común atendiendo a lá universalidad de las mismas. Pero si se quisiese descender más en particular a la predestinación o reprobación de cada individuo, sería preciso distinguir otros muchos y aun se requeriría no señalar el mismo instante de razón a todos los predestinados, pues habiendo muchos de ellos nacido por efecto de un acto pecaminoso y no pudiendo los pecados ser predeterminados o predestinados por Dios, la predestinación particular de esos individuos, no sólo presupone el conocimiento previo del pecado original, sino también del pecado actual causa de su nacimiento, y, por tanto, fueron sus padres previstos por Dios y predestinados y reprobados antes de serlo los hijos. Lo mismo se ha de decir respecto a los méritos o actos sobrenaturales. El conocimiento de los pecados de los elegidos fué anterior a la predestinación del acto de penitencia a que dieron origen, y la ciencia de las culpas en los tiranos perseguidores de los mártires precedió en la mente divina a la predefinición en los mismos mártires de los actos particulares de paciencia y fé hechos en medio de los tormentos (74).

Predestinada la gloria sin influjo previo de la libertad humana del elegido, se sigue como consecuencia natural la predestinación de los grados de gloria antes de preverse el uso que los predestinados habían de hacer de su libre albedrío. Así lo defiende Marcos, y, a más de fundarse en el común sentir de los teólogos de su tiempo, lo hace también por no creer oportuno introducir diferencias entre los diversos grados de gloria. Si la gloria primera o primer grado de ella se predestina con anterioridad al conocimiento de cualquier acto futuro por no poder ser objeto de mérito, de la misma manera deberán considerarse como predestinados todos los restan-

---

(73) ff. 351v-352.
(74) f. 352v.

tes grados. Así, según cree, lo exige la perfecta providencia divina, a la cual pertenece fijar de antemano a cada individuo un fin determinado, para acomodar posteriormente en todos sus pormenores los medios proporcionados a la consecución de dicho fin. Ve en la desigual distribución de gracias hecha entre los hombres una prueba de la voluntad previa y eficaz de Dios, que asigna a cada uno el puesto a ocupar en la gloria aun antes de determinarse a hacer la distribución (75).

Deduciendo de su teoría las últimas consecuencias, admite la predefinición o predeterminación de todos los actos meritorios necesarios para llegar al grado de gloria prefijado (76). Rechaza como innecesaria la predeterminación física (77), pero admite la moral en todos los actos sobrenaturales, y aun la juzga sentencia más probable si se refiere a cualquier acto libre, aunque no sea sobrenatural (78). Reconoce la dificultad de conciliar su teoría de predestinación y predefinición de actos con la libertad de los mismos. Pero esa dificultad no es para él imposible de solucionar. Apunta como medio más adecuado para compaginar ambos conceptos el insinuado ya en Santo Tomás: la universalidad y perfección de la causa primera, capaz de influir en las causas segundas de manera que los efectos provengan libremente en las causas libres y necesariamente en las necesarias (79). Además, a la sabiduría infinita de Dios no le faltan recursos para presentar a la voluntad tales motivos que la decidan a determinarse con entera libertad a realizar el acto previamente designado y predestinado en la mente divina (80).

Si rechaza la predefinición de los actos pecaminosos, aun considerados tan sólo en su substancia o parte material, no lo hace por creer incompatible semejante predefinición con la humana libertad (81), sino por parecerle indigno de la suma bondad de Dios inducir a los hombres a la ejecución de un acto intrínsecamente unido, al menos en muchas ocasiones, a la malicia moral hasta el punto de no poder separarse de ella (82).

Habiendo colocado la predestinación después de previsto el pecado original y habiendo defendido su gratuidad respecto del propio predestinado, pone la reprobación en ese mismo estadio y señala el pecado original como causa de ella, adoptando por consiguiente una posición intermedia entre los que niegan toda causa por parte del réprobo, o señalan como tal los pecados actuales del mismo (83). Pero el paralelismo entre predestinación y reprobación, coincidentes en el punto de partida, se rompe enseguida, por extenderse la primera, según acabamos de decir, a los grados de gloria y a todos los actos meritorios, y restringirse la segunda a la simple

(75) f. 326.
(76) f. 328.
(77) f. 329.
(78) f. 386.
(79) f. 365.
(80) ib. Cfr. ff. 375v y 386.
(81) ff. 365v-366r.
(82) f. 289 v.
(83) f. 347v.

negación de gloria sin fijarse previamente ni los grados de pena, ni los pecados por los cuales se han de merecer, dependiendo exclusivamente tanto los unos como los otros de la libertad del réprobo.

Dada la trascendencia del pecado original en todo el sistema de predestinación defendido por Marcos, era de esperar que al aplicarlo a los ángeles sufriría grandes modificaciones por carecer ellos de semejante pecado. Así sucede en efecto. El ángel no pudo ser reprobado antes de preverse el mal uso futuro de su libertad (84). Dios le otorgó en el primer instante de su ser gracias suficientísimas para poder salvarse con solo quererlo (85). No necesitaba, como el hombre en el estado actual, un auxilio especialísimo para perseverar en la gracia (86). Por consiguiente, para reprobarlo Dios antes de conocer la determinación libre de su voluntad, hubiera tenido que predeterminar eficazmente el acto pecaminoso, y ya nos ha dicho que una tal predeterminación repugna a la divina bondad (87). En el hombre, en cambio, no hay dificultad en admitir la reprobación antecedente, pues, le basta a Dios dejarle en la masa corrompida por el pecado y no darle el auxilio especial, nunca objeto de mérito, y que, sin embargo, es de absoluta necesidad para poder perseverar en el bien y salvarse (88).

Si la reprobación angélica no ha podido tener lugar antes de preverse el empleo futuro de su libertad, lo mismo se ha de decir de la predestinación, pues ambas han de colocarse en un mismo estadio por ser la una simple negación de la otra. Así como Adán antes de su pecado, en el estado de justicia original, no pudo ser reprobado ni predestinado sin tenerse en cuenta sus futuras acciones, tampoco pudieron serlo los ángeles, por existir una semejanza perfecta entre los auxilios concedidos a uno y otros en el momento de su creación. Ahora bien, si la predestinación comprende el conjunto de todas las gracias mediante las cuales el predestinado llega a la gloria, la primera gracia preveniente dada a los ángeles buenos forma parte de la predestinación, o, por mejor decir, es efecto de ella, y al no haber podido merecer esa gracia los ángeles, tampoco pudieron merecer la predestinación total (89). Para ello se establece una doble predestinación, o, si se quiere, dos etapas en la misma predestinación. La primera se da en todos los ángeles antes de preverse su asentimiento a las divinas sugerencias. La segunda, consistente en el perfeccionamiento o término de la primera, no tiene lugar hasta después de conocido el empleo hecho por la voluntad angélica de la anterior gracia recibida (90). Se ve, pues, clara la diferencia entre los ángeles y los hombres respecto a su propia predestinación. En nosotros tanto el principio como el término de la misma es obra exclusiva de Dios, quien no atiende para hacer la elección a los méritos o de-

(84) f. 356.
(85) ff. 356v-357r.
(86) f. 358v.
(87) f. 356v.
(88) ff. 358v-359r.
(89) ff. 359 y 360v.
(90) ff. 359v-360.

méritos futuros del elegido (91). En los ángeles, por el contrario, aunque el principio es también obra exclusiva de Dios, el término o complemento de la misma no es fijado sino en relación con el futuro acto bueno o malo de la libre voluntad angélica. Ese acto, es verdad, dependerá también de Dios, pero para realizarlo habrá decretado un concurso, no predeterminante sino indiferente, cuya determinación depende de la voluntad libre (92).

b) Principios rectores en la argumentación de Marcos

Si nos diésemos a buscar los principios o normas reguladoras del pensamiento de Marcos a lo largo de su tratado, normas no declaradas en ninguna parte, pero que frecuentemente dejan traslucir su influjo en las decisiones del autor, encontraríamos dos sobresalientes entre las demás: su idea excelsa de las perfecciones divinas, y su incondicional adhesión a la doctrina de San Agustín y Santo Tomás, o a lo que aparezca con más probabilidad como doctrina de entrambos. Numerosísimos pasajes pudieran citarse en confirmación del positivo influjo de dichos principios.

La predestinación será siempre para nosotros un misterio, y por grandes que sean nuestros esfuerzos en disipar las nieblas que lo circundan, nunca lo conseguiremos plenamente. Siempre quedarán algunos puntos oscuros en cuantas soluciones propongamos a ese aparente conflicto entre la ciencia, voluntad y perfecto dominio divino sobre sus criaturas por una parte, y el dominio de las criaturas racionales sobre sus actos libres por otra, principalmente sobre aquellos actos de los cuales depende o su felicidad o su desgracia eterna. Todos los sistemas propuestos, sea por los herejes, sea por los católicos, se caracterizarán por una inclinación mayor o menor hacia uno de los dos extremos; el dominio divino y la libertad humana. Si calvinistas y luteranos se deciden por el primero, despreocupándose o negando el segundo, pelagianos y semipelagianos habían adoptado muchos siglos antes la posición contraria. Aun sin salirse del campo católico, la escuela molinista defendería con tanto empeño la humana libertad que parecería a sus adversarios caer en los errores pelagianos, y la escuela tomístico-salmantina había de luchar con tanto ahinco en pro de la gracia y dominio divino, que al parecer de sus opositores habrían caído en las herejías luterana y calvinista. Marcos ve el conflicto, lo confiesa, pero no desespera de poderlo solucionar. En un juicio muy laudable, por el espíritu de comprensión de que procede, afirma poderse explicar en uno y otro sistema cuanto la fe nos enseña, ya en lo relativo a las perfecciones y atributos divinos, ya en lo relativo a las cualidades de los actos humanos procedentes de la libre voluntad. Pero cuando llega la hora de decidirse en un sentido o en otro, lo hace por la predestinación antecedente y por la predefinición formal de todos los actos meritorios, no por que en la sentencia contraria no pueda salvarse la divina providencia y causalidad sobre los mismos,

---

(91) f. 360.
(92) Cfr. f. 360.

«sed quia hoc magis decet divinam bonitatem et infinitam sapientiam et infinitam etiam providentiam et quia per hoc magis amplificatur gratia Dei» (93).

Si, a su vez, niega la predeterminación de los pecados, aun en su materialidad, no lo hace,

«ad salvandam eorum libertatem, sed quia videtur repugnare infinitae bonitati Dei quod inclinet nos praedeterminative ad actum cui taliter est annexa malitia quod non potest fieri a nobis sine peccato» (94).

El hecho de la reprobación es innegable, aunque nos cueste trabajo compaginarlo con la bondad de Dios, puesto que pudo, si hubiese querido, y sin dificultad alguna, hacer eternamente felices a todas sus criaturas. Marcos no se contenta con librar al acto divino de toda mala nota aparente de injusticia o malevolencia, sino que aun se esfuerza por demostrar su conveniencia para hacer resaltar en él la sabiduría y justicia divinas. Aun el mundo universo del cual forman parte integrante los réprobos, sale ganancioso con la reprobación de los mismos por contribuirse con ello a su mayor esplendor, y esos réprobos en último término, tienen que estar agradecidos a Dios, pues, si ha procedido con ellos de ese modo, lo ha hecho porque

«suavis dispositio divinae providentiae petit ut sinat unamquamque rem operari secundum exigentiam suae naturae» (95).

Advierte, con todo, el peligro en que otros autores, llevando al exceso semejantes ideas y guiados por sus mismas magníficas intenciones, han incurrido de pintarnos un Dios excesivamente justiciero y cruel hasta el punto de reprobar a los hombres con el solo intento de ejercitar en ellos su justicia vindicativa, y niega sea ése el fin primario y mucho menos el único de la reprobación. Este sería la negación de la gloria, y el medio necesario para ello no sería el pecado sino la negación de la gracia eficaz. A esta segunda negación está ligado, es verdad, el pecado, y, más tarde, como consecuencia suya, el eterno castigo, pero es al margen de la intención primaria y directa de la reprobación, y por tanto es absurdo imaginárnosla como un acto de divina justicia ordenado primariamente al castigo de los pecados, como sería igualmente absurdo afirmar que Dios permite los pecados con el fin primordial de tener donde ejercitar su justicia vindicativa (96). En nada se precisa semejante ejercicio, "pues no fué Dios quien hizo la muerte ni se recrea con el exterminio de los vivos" (97), y, si nadie hubiese pecado, hubiese quedado sin manifestarse la justicia divina, ni por ello se hubiera disminuído su gloria o el esplendor del universo. De la misma manera que resplandece ahora en el castigo de los culpables, hubiera resplande-

(93) f. 385v.
(94) f. 385v.
(95) f. 285v.
(96) f. 290.
(97) Sap 1, 13.

cido entonces en la gratificación y bienaventuranza de todos los seres (98). Bástale a Marcos dejar bien asentado no cometer Dios injusticia ninguna en reprobar a los futuros precitos, colocando su reprobación tras el conocimiento del pecado original por todos contraído (99).

Si le parece suficiente, para dejar a salvo la buena voluntad divina respecto a los infieles, la simple asistencia y estar preparado a inspirar el bien de la salud sobrenatural a quienes no le ofrezcan resistencia ni se hagan por sus pecados indignos de la gracia, juzgará, no obstante, como más probable y verdadero afirmar que Dios no se contenta con el auxilio suficiente de su simple asistencia y disposición de ánimo dicha, sino que inspira en realidad y excita aun los corazones de los hombres más pervertidos, pues,

> «quamvis Deus nemini debeat haec auxilia, sed potuisset iustissime destituere omnes homines omni auxilio supernaturali, tamen propter eximiam eius benignitatem neminem rationis compotem destituit penitus praedictis auxiliis» (100).

El alto concepto por él formado acerca de la providencia divina, a cuya perfección contribuye no poco el tener ya desde un principio prefijado el fin a donde se ha de llegar y los medios para conseguirlo, le lleva, según hemos visto, a defender no sólo la predestinación antecedente, sino aun la fijación de los grados de gloria y de los actos concretos mediante los cuales se ha de conseguir, y en cada uno de esos puntos particulares el argumento deducido de la perfecta providencia ocupará un lugar preeminente (101). Si a esa perfección contribuye la unidad en el plan divino, según el cual Dios, llevado de su infinita sabiduría y misericordia, ordenó en su eterna predestinación al fin sobrenatural que pensaba comunicar a sus criaturas racionales todos los demás seres de la creación, Marcos defenderá ese orden y subordinación,

> «licet eventus naturales possent suapte natura provenire ex quadam providentia naturali, seclusa omni supernaturali praedestinatione» (102).

y lo hace porque, de esa manera, a más de elevarse y perfeccionarse dichos seres naturales por el fin altísimo a que se les reduce y subordina, todo cede, en tal suposición, en gloria de Dios y de sus elegidos.

La advertencia del Apóstol "¿qué tenéis que no hayáis recibido?" (103) adquiere en nuestro manuscrito un extraordinario relieve. Dios elige a unos hombres con preferencia a otros, pero, no pudiendo nada ser elegido si no participa de la razón de bien y aun de mayor bien, y proviniendo toda bondad de las criaturas de la infinita del Creador a cuya benevolencia pertenece el comunicarla, se sigue que la elección divina con la cual Dios

---

(98) f. 346 v.
(99) f. 337v.
(100) f. 300.
(101) ff. 326 y 327v.
(102) f. 285.
(103) 1 Cor 4, 7.

escoge a unos cuantos para la vida eterna con preferencia a los demás, ha de ir precedida de un exceso de benignidad y de amor generoso para con los futuros bienaventurados. Por él los hará Dios dignos de ser elegidos.

Todos los católicos reconocen que la predestinación es un beneficio. Nuestro autor lo pondera y recalca en extremo, viendo en ello una nueva cantera donde extraer argumentos favorables a su teoría. Si la predestinación es en realidad la mayor de todas las gracias concedida por Dios a los hombres, y procediendo todas las gracias de la benevolencia divina, de ella provendrá también la predestinación, siendo por lo tanto acto de voluntad y no exclusivo de entendimiento (104). Más aún, si como acaba de indicarnos, a la elección por parte de Dios precede un acto de benevolencia y amor hacia los futuros elegidos, tendrá con ello preparado el camino para exponernos su teoría sobre las causas de la predestinación, atribuyéndola por completo a la generosidad divina y no a bondad alguna o mérito previsto en nosotros (105). Ello mismo le dará pie para interpretar en sentido de predestinación antecedente las palabras de S. Pablo: "diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis qui secundum propositum vocati sunt sancti" (106), y, siguiendo a S. Agustín, contra el parecer de S. Crisóstomo y Teodoreto, verá en ese propósito de Dios, y no del hombre, la razón por la cual todo redunda en provecho de los buenos, a saber:

> «quia sunt vocati ad sanctitatem ex proposito et electione efficaci Dei secundum quam ordinavit omnia quae faciunt in salutem ipsorum, non propter ipsorum merita, sed propter ipsius Dei beneplacitum» (107).

El segundo de los principios o ideas rectoras en nuestro autor dijimos ser su incondicional adhesión, aun en los más insignificantes pormenores, a la doctrina de S. Agustín y Santo Tomás. El manuscrito es un completo mosaico de citas de ambos doctores, sobre todo del primero. Al plantear cualquier cuestión su primer cuidado es indagar lo que sobre el asunto piensan ellos para seguirlos con toda fidelidad. Los demás argumentos de Escritura y de razón no servirán sino para corroborar la sentencia ya aceptada desde un principio. Otros autores contemporáneos suyos pusieron también máximo empeño en entroncar sus teorías, más o menos originales, con el sentir de ambos santos. Pero cuando en puntos de menor importancia no podían convenir con ellos por contradecirles claras expresiones contrarias de los mismos, no tenían reparo en separarse de ellos sin dejar por eso de guardarles el máximo respeto. En Marcos tal conducta es inconcebible y su teoría se reducirá a fundamentar, ordenar y explanar lo escrito en siglos anteriores.

La autoridad del santo obispo de Hipona le arrastrará en todas sus decisiones. Nos describe ampliamente y con gran fuerza de argumentación la sentencia de Suárez y muchos de sus contemporáneos, según la cual la

(104) f. 274v.
(105) f. 306.
(106) Rom 8, 28.
(107) f. 319.

predestinación, primero de Cristo, y después, a honra suya, de todos los elegidos, tuvo lugar antes del conocimiento de ningún futuro absoluto, y a pesar de mostrarnos sus simpatías hacia semejante sentencia, no la acepta por la sencilla razón de que

> «re vera est contra mentem Divi Augustini» (108),

quien enseña haber Dios predestinado a los hombres después de previsto el pecado original. De la misma manera, al decidirse a escoger entre las tres principales opiniones relativas a los instantes en la predestinación, no lo hace en favor de la predestinación anterior a la ciencia de todos los futuros absolutos, ni de la posterior a ella, sino que acepta la intermedia de una predestinación posterior al conocimiento del futuro pecado de Adán, pero anterior al conocimiento de los futuros libres del predestinado, sentencia la menos defendida tal vez en su tiempo, pero cierta para él porque cree ser la de San Agustín. La opinión del santo le ofrece mayores garantías que las de todos los Santos Padres antiguos. La generalidad de éstos fueron, según nos dice él mismo, partidarios de la predestinación consecuente.

> «omnes enim sancti Patres qui praeceserunt D. Augustinum unanimi consensu tenuisse videntur praescientiam meritorum esse causam divinae praedestinationis» (109);

y, al enjuiciar la acerba crítica de semejante sentencia hecha por algunos teólogos de su tiempo, los reprueba, no atreviéndose a calificar de errónea la teoría "quia video placuisse plurimis sanctis patribus antiquis" (110). Repudia la manera de expresarse Catarino y continúa:

> «tolerabilius mihi videtur dicere quod omnes qui salvantur fuerunt praedestinati ex praevisione operum, ut multi sancti Patres dixerunt, quam dicere quod aliqui non praedestinati salvantur» (111).

A pesar de estas y parecidas afirmaciones, sigue a S. Agustín, sin tener el menor reparo en abandonar a los demás santos Padres. Es verdad que justifica su proceder y da como razón haber escrito esos Padres antes de brotar en la Iglesia la herejía pelagiana y no haber advertido por tanto el peligro de atribuir excesiva importancia a la humana libertad en perjuicio de la gracia divina, descuidando el ponderar la necesidad de esta gracia, insistiendo más de la cuenta en excitar al bien el libre albedrío; pero en el fondo aparece, como razón suprema de aceptar la sentencia agustiniana, su profunda veneración a los escritos del santo obispo de Hipona.

Más aún, cree no deberse aplicar a los ángeles las normas de predestinación antecedente admitidas en los hombres, de los cuales únicamente se habla en las Sagradas Escrituras y escritos de los Padres cuando niegan toda causa de reprobación o predestinación por parte del libre albedrío, y añade un motivo muy significativo:

---

(108) f. 310.
(109) ff. 314 y 316.
(110) f. 323v.
(111) f. 329v.

«non est extendenda illa doctrina ad angelos, cum sit dificillima et vix defendi possit in ipsis etiam hominibus» (112).

Ve, pues, la gran dificultad de defenderla aun en los hombres; no se le oculta la violenta reacción producida en los siglos IV y V ante la sentencia de San Agustín, sobre todo cuando se la aplica a los réprobos excluídos del reino eterno sin tenerse en cuenta sus futuros actos libres, reacción continuada hasta el siglo XVI en que arranca de la pluma de Catarino las más duras expresiones; y, sin embargo, pasa nuestro autor por todas las dificultades y escollos tras la ruta dejada en los escritos del doctor de la gracia (113). Y, si el mismo San Agustín tuvo dos opiniones, una en los primeros años de escritor y otra en los últimos de su vida, seguirá al Agustín anciano (114), sin atender a las razones motivadoras de cambio semejante, bastándole saber que, si cambió de parecer, sus motivos tendría para hacerlo.

Si, contra la inmensa mayoría de los teólogos, cambia de sistema en la predestinación según se hable de ángeles o de hombres poniéndola en aquéllos "post praevisa merita" y en éstos "ante praevisa", se defenderá de esa aparente inconsecuencia invocando la carencia de todo pecado aun original en aquéllos, pero alegando sobre todo la autoridad de San Agustín, quien también habla de distinta manera en uno y otro caso, comparando a los ángeles con Adán en el estado de inocencia, y estableciendo una profunda diferencia entre los auxilios suficientes con que contaban los ángeles antes de pecar y los concedidos a los hombres después del pecado original.

No es cosa de alargarnos indefinidamente aplicando a Santo Tomás cuanto hemos dicho de San Agustín, pues los ejemplos son abundantes también con relación al doctor Angélico. Basten dos como muestra. Cuando admite como posible la ciencia en Dios de algunos futuros absolutos antes del acto de predestinación de algunos hombres en particular, aduce por única razón el testimonio de Santo Tomás, aunque no le convence el ejemplo con que el santo lo confirma. En efecto, se señalan las oraciones de los justos como medio de predestinación de aquéllos por quienes oran,

«quasi dicat, [añade nuestro autor] aliquos praedestinatos esse a Deo in particulari propter orationes aliorum praevisas» (115).

Le parece mejor decir que semejantes oraciones han sido efecto, no causa, de la predestinación de aquéllos por quienes se hacen, y por tanto no se presupone para ella su presciencia, y, sin embargo, acepta el testimonio y sigue la opinión en él expresada.

Muchos no ven inconveniente en admitir que un justo puede con sus buenas obras y con sus súplicas merecer con mérito de congruo la predestinación de otro hombre; más aún, haber merecido incluso su venida al mundo como consta de los nacimientos milagrosos obtenidos por las ora-

---

(112) f. 351v.
(113) f. 338.
(114) f. 325v.
(115) f. 312v.

ciones de los santos. Marcos juzga probable dicha sentencia a cuyo favor pudieran citarse numerosos textos de la Escritura y hechos de la Historia Eclesiástica, y, con todo, defiende, por parecerle más conforme a la doctrina de Santo Tomás, que las oraciones y acciones de los santos, mediante las cuales otros vienen a la vida o se salvan, son efecto de la predestinación de los mismos y no causa de ella, según acabamos de oir, y no porque el pensamiento del santo esté muy claro en este punto, sino porque parece ser el sentido más obvio de sus palabras.

c) Su teoría entre las de sus coetáneos

Conocido el pensamiento de Marcos, cabe preguntar, qué puesto ocuparía entre los teólogos de su tiempo. Si quisiéramos resumir las diversas corrientes teológicas en los dos últimos decenios del siglo XVI, en torno al problema de la predestinación, podríamos, prescindiendo de pormenores menos importantes, clasificarlas con relación a los puntos siguientes: 1.º predestinación antecedente a los méritos personales absolutamente previstos. 2.º predefinición de actos libres. 3.º gracia intrínsecamente eficaz. 4.º ciencia condicionada, medio para explicar los anteriores. Respecto a estos puntos, tres serían las principales tendencias que ahora nos interesa reseñar.

Primera, la tomístico-salmantina, llamémosla así, representada en Báñez y la escuela formada por él y sus discípulos. Defienden la predestinación anterior a la ciencia de los futuros absolutos, la predefinición formal de todos los actos libres y, como instrumento de ella, la física predeterminación aun de los actos pecaminosos, restringida en éstos, claro está, a la materialidad del acto y no a su malicia formal; defienden también la gracia intrínsecamente eficaz, y niegan la ciencia media. El conocimiento de los futuribles es innecesario en tal sistema; y si se les pregunta, cómo los conoce Dios podrán responder que mediante decretos predeterminantes también condicionados.

La segunda tendencia estaría representada por S. Belarmino, Suárez y quienes más tarde los siguieron. Admiten la predestinación antecedente al conocimiento de los futuros libres absolutos, la predefinición formal, al menos de todos los actos sobrenaturales, pero niegan la predeterminación física de los mismos y mucho más en los pecados, por considerarla inconciliable con la humana libertad; defienden la eficacia de la gracia, *in actu primo*, pero niegan provenga dicha eficacia de la naturaleza intrínseca del auxilio divino. Para explicar tanto la infabilidad de las predefiniciones como la eficacia de la gracia recurren a la ciencia condicionada o media.

La tercera sentencia estaría representada por Molina, y más claramente aún por Vázquez y Lesio. Pone la predestinación después de conocidos con la ciencia de visión los actos futuros libres del predestinado; admite la predefinición de los actos meritorios del mismo, pero virtual, no formal, es decir el término del decreto divino no es el acto de la criatura sino el auxilio conocido como eficaz; la gracia no es intrínsecamente eficaz sino extrínsecamente, en cuanto que Dios da un auxilio congruo conocien-

do el consentimiento futuro de la voluntad; admite también la ciencia media para explicar cada uno de estos puntos.

Marcos tendría un puesto intermedio entre las dos primeras tendencias reseñadas. Coincide con la escuela tomístico-salmantina en defender la predestinación antecedente al conocimiento de los futuros libres del predestinado, aunque disienta de muchos de sus autores en colocarla después de previsto el pecado original. Admite con ellos la predefinición formal de todos los actos libres, naturales y sobrenaturales, pero no para los pecados, y su infalibilidad la explica, no por medio de la predeterminación física sino por una especie de decreto general, según el cual Dios valiéndose de su omnipotencia y sabiduría infinitas acudirá para obtener lo decretado a un medio distinto, cuando prevea la ineficacia del primer medio preparado, y así sucesivamente hasta conseguir su intento. Con todo, no cree sea la predeterminación física incompatible con la libertad. Respecto a la gracia eficaz no habla con toda la claridad que sería de desear, aunque da indicios de creerla eficaz *ab extrinseco*, en lo que se separaría también de esta escuela, coincidiendo con ella en no utilizar para nada en su sistema la ciencia media.

Con Suárez coincide en la predestinación antecedente, aunque colocándola en distinto momento; en admitir las predefiniciones formales; en rechazar la predeterminación física; en la naturaleza de la gracia eficaz, aunque, repetimos, este punto queda algo oscuro. Disiente de él en no utilizar para explicar los puntos anteriores la ciencia media. Ahora bien, dado el trascendental papel desempeñado por ésta en el sistema suareciano, podemos muy bien afirmar que Marcos, aunque ocupa una posición intermedia entre Suárez y Báñez, se acerca mucho más al segundo que al primero.

Con los de la tercera sentencia tan sólo coincide en la parte negativa de rechazar la física predeterminación, y ya hemos dicho no hacerlo porque en absoluto la crea incompatible con la libertad, sino porque le parece poderse conseguir por medios más suaves la infalible conexión del acto libre con la previa predefinición del mismo.

En resumen, es un sistema, en general, y dada la fecha en que se dictaban las lecciones contenidas en nuestro manuscrito, claro, completo y bastante razonado. Pero según hemos ido viendo, a medida que avanzábamos en su lectura, adolece de falta de unidad, quizá debido a haberlo querido fundamentar exclusivamente en la autoridad, sin buscarle bases metafísicas de las cuales dedujese consecuencias cuando los argumentos de autoridad no hablasen con la suficiente claridad. De ahí la falta en él de esa contextura lógica tan notable, tanto en el sistema de Báñez como en el de Suárez y Vázquez, donde los principios asentados en el planteamiento del problema se llevan hasta las últimas consecuencias, sin dejar la impresión de inseguridad y titubeo producidas algunas veces al oir las explicaciones de Marcos. Trata todos los puntos principales relativos a la predestinación y muchos de los accidentales, siendo por lo general exacto en dar a cada uno la importancia debida, encuadrándolo en el marco obligado de comentario a una cuestión de la Suma y desarrollando algunos con extraordinario

lujo de erudición, aunque no pocas veces hubiera sido preferible un estudio detenido de los principales textos escriturarios o patrísticos, en lugar de acumular decenas de ellos sin preocuparse de hacer el oportuno análisis de los mismos.

El influjo de su sistema en los autores posteriores puede decirse que fué nulo, y, sin embargo, pudo ser decisivo. Después de la del Colegio Romano ningunas cátedras tan autorizadas entonces en la Compañía docente como las de los colegios complutense y salmantino. Por más de veinte años Marcos fué en la célebre Universidad de Salamanca el representante, respetado por su prestigio, de la doctrina jesuítica, y gran parte de los teólogos del siguiente período fueron oyentes suyos. Pero dos circunstancias contribuyeron a olvidar su nombre y anular su influencia en la doctrina de la predestinación. Su voluntad decidida de no publicar obras por creer semejante tarea inferior a la formación directa de excelentes teólogos mediante la enseñanza, y en segundo lugar, las ulteriores controversias *de auxiliis* por él involuntariamente suscitadas. Cuando Paulo V puso fin en Roma a las disputas entre dominicos y jesuítas, quedaba ya fijada para el futuro la doctrina de unos y de otros en lo tocante a los puntos en ellas controvertidos. Los jesuítas explicarían en adelante las predefiniciones, sean formales, sean virtuales, y la eficacia de la gracia valiéndose de la ciencia media. Marcos, por tanto, y su sistema quedaban relegados al olvido. Su estudio y exposición poseen hoy el interés histórico de darnos a conocer un dato más, relativo a la evolución en la enseñanza de un tan trascendental problema. Pero aparte del dato individual, la docencia tan prolongada de Marcos, en la que formó a los más insignes teólogos de la Provincia jesuítica de Castilla, ejerció sin duda un influjo, que, no por superado, deja de tener interés para el estudio de las ideas teológicas.

TEXTO DEL MANUSCRITO DE MARCOS

[273 r] QUAESTIO 23. DE PRAEDESTINATIONE

a Sapientissimo P. Michaele Marcos interpretata

1586

Articulus primus. Utrum homines praedestinentur a Deo?

Conclusio affirmativa.

Haec conclusio ut iacet est de fide. Constat enim [primo] ex D. Paulo [ad] Ephesios 1, [5] dicente: praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei; et ex communi consensu et traditione Ecclesiae et sanctorum Patrum, qui vocant praedestinatos omnes tam homines quam angelos, qui de facto consequuntur finem ultimum supernaturalem gloriae. Secundo [iuxta] illud Pauli, ad Romanos 8, [30]: quos [autem] praedestinavit hos et vocavit, et quos vocavit hos et iustificavit, quos autem iustificavit illos et glorificavit, quasi dicat: nemo est glorificandus nisi ex dono praedestinationis.

Sed circa rationem huius nominis advertendum quod destinari secundum proprietatem linguae latinae significat apud se statuere, definire et determinare seu ordinare, ut 2 Machabaeorum 6 (a), [20]: destinavi[t] non admittere illicita; et [2 ad] Corinthios 9, [7]: unusquisque prout destinavit in corde suo. Et Cicero, libro 1 Tusculanarum Quaestionum: praesto fuit ad horam morti destinatam (1) id est, statutam et definitam. Et quia, quando aliquem mittimus in certum locum, prius decernimus penes nosmetipsos quo et ad quid mittatur, inde est quod verbum destinare derivetur ad significandum idem quod mittere, ut apud Suetonium in Vita Galbae, capite 16: praetorianos milites cum mandato ad imperatorem destinaverunt (2), [id est, miserunt]; et 1 Machabaeorum 1 (b), [14]: destina-

---

a Ms 2 Machabaeorum 2
b Ms 1 Machabaeorum 6

---

1 M. T. Cicero, *Tusculanarum Disputationum*, 5, 63.
2 C. Suetonius, *Vita Galbae*, 16: ed. Ihm., 281.

verunt aliqui (c) de populo et abierunt ad regem... Hinc felices illi, qui vitam consequuntur aeternam, merito dicuntur in illam destinati a Deo, quia non salvantur nisi [273v] quos Deus ab aeterno statuit et decrevit salvare, et quos secundum hoc firmissimum suum decretum statutum transmittit in tempore per media certa et infallibilia ad aeternam beatitudinem; dicuntur autem non solum destinati, sed praedestinati ad denotandum, primo, antecessionem durationis et causalitatis, quia non exspectat Deus tempora nec opera nostra, ut habeat electionem et decretum divinum de salvando. Secundo, ad denotandum antecessionem excellentiae et praeeminentiae electorum supra alios homines, ut praedestinati dicantur electi, quia prius [prae aliis] < aliis > destinati [sunt] ad gloriam; cum enim omnes homines et angeli fuerint generali quadam ratione destinati ad gloriam, excellentiori tamen ratione destinantur in illum finem quos Deus elegit; ideo appellantur in Scripturis vasa gloriae, honoris, [misericordiae] (ch), filii Dei et aliis honorificentissimis titulis.

Ex his sequitur posse aliquomodo concedi [quod] quaelibet res naturalis est divinitus praedestinata in suum finem naturalem; immo reprobi etiam possunt aliquando praedestinari in aeternam damnationem. Sic enim de illis loquitur D. Augustinus, [libro] 15 De civitate (d) c. 1 (3); et libro 12, c. 24 (4); et libro De praedestinatione sanctorum c. 1 (5); et titulo 107 super Ioannem (6). Et D. Isidorus, libro 2 De Summo Bono, capite 7 [n. 13] (7); cum enim omnia tendant in suos fines secundum aeternam Dei ordinationem et destinationem, in omnibus procul dubio reperitur aliquis modus praedestinationis. Sed, ut recte inquit D. Thomas, hic, ad secundum (8), iste modus loquendi est improprius et abusivus, quia ordo et tendentia rerum in suos fines naturales non provenit ex speciali ordinatione et decreto ipsius Dei transcendente virtute[m] naturae; et quod reprobi sint ab aeterno ordinati in gehennam non provenit per se et directe ex Dei ordinatione et destinatione, sed ex eorum malitia, iuxta illud Sapientiae 1, [13]: Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum. Unde in concilio Arausicano [2], c[anone] 25 (9) et in Tridentino, sessione 6, canone 17 (10), merito damnantur qui dixerint esse aliquos divina potestate praedestinatos in malum. Et ita habet [274r] communis usus theologorum,

c Ms aliquos
ch Ms *palabra tachada ilegible.*
d Ms Trinitate

3 AUGUSTINUS (S), *De Civitate Dei*, l. 15, c. 1: PL 41, 438; ed. DOMBART KALB, CCL 48, 453.
4 AUGUSTINUS (S), *De Civitate Dei*, l. 21, c. 24: PL 41, 737; CCL 48, 789.
5 AUGUSTINUS (S), *De praedestinatione sanctorum*. Debe referirse al capítulo 9: PL 44, 974.
6 AUGUSTINUS (S), *In Ioannis Evangelium tractatus*, tract. 107: PL 35, 1914; ed. WILLENS, CCL 36, 615. Debe ser la alusión que se encuentra en el número 7.
7 ISIDORUS HISPALENSIS (S), *De Summo Bono*, c. 7, n. 13: PL 83, 608.
8 No haremos referencia en las notas a las citas de Santo Tomás.
9 Concilium Arausicanum 2, can. 25: Mansi 8, 717s.
10 ConcTrid (ed. Goerresiana) 5, 798.

ut deputati in aeternam damnationem non dicantur ad illam praedestinati sed praesciti, ad denotandum ipso modo loquendi quod damnatio hominum non provenit per se et directe ex voluntate divina, sed ex eorum mala et deordinata voluntate, Deo tamen sciente quid de illis futurum esset.

[Dubium primum. De natura praedestinationis]

Dubitatur iam de re ipsa quid sit praedestinatio? Utrum scilicet sit actus intellectus divini vel potius voluntatis?

Scotus, 1 [Sententiarum], distinctione 40 (11); D. Bonaventura, ibidem, articulo 2, quaestione 2 (12); Gabriel (13) et Aureolus, ibidem (14); Driedo, libro de Concordia praedestinationis et liberi arbitrii (15); Equius, libro De praedestinatione, in principio (16), dicunt praedestinationem formaliter consistere in actu voluntatis quo Deus elegit salvandos, aliis sine salute dimissis, permittendo illos deficere finaliter.

Et arguitur, primo, pro hac opinione ex Sacris Litteris, ad Romanos 9, [11-13]: ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui; et ad Ephesios 1, [4]: elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. Quibus in locis sermo est de divina praedestinatione secundum communem expositionem sanctorum Patrum; et tamen vocatur electio, dilectio et propositum divinum de salvandis hominibus, quae omnia procul dubio pertinent ad voluntatem; ergo negari non potest praedestinationem esse actum voluntatis divinae. Confirmatur, quia D. Augustinus passim dicit (17) praedestinationem nihil aliud esse quam propositum miserendi; misereri autem et habere propositum miserendi totum pertinet ad voluntatem; ergo.

Secundo. Praedestinatio solum differt a communi providentia supernaturali secundum quam omnes homines, etiam reprobi, ordinantur per auxilia sufficientia ad vitam aeternam, quia includit efficacem ordinationem et voluntatem absolutam salvandi electos, quam tamen voluntatem absolutam et efficacem non habet in ordine ad reprobos, sed tantum voluntatem conditionatam et secundum quid; ergo praedestinatio formaliter consistit in actu absoluto divinae voluntatis, quo vult Deus efficaciter salvare istos potius quam illos. Patet consequentia, quia tota efficacia divinae

---

11 Scotus, Ioannes Duns O. F. M., *Quaestiones in librum primum Sententiarum*, In 1, dist. 40, q. un., n. 3: Opera omnia, Parisiis, L. Vivès 1893, t. 10, p. 683.

12 Bonaventura (S), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, In 1, dist. 40, art. 1, q. 2: Opera omnia, Ad Claras Aquas 1882, t. 1, p. 705.

13 Gabriel Biel, *Epitome et Collectorium in quatuor Sententiarum Libros*, In 1, dist. 40, art. 1, no. 2, Lugduni 1514, s. fol.

14 Aureolus Petrus O. M., *Commentarium in Primum Librum Sententiarum Pars secunda*, l. 1, dist. 40, art. 1, Romae 1596, p. 910-914.

15 Driedo Ioannes, *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae*, c. 1: Opera, Lovanii 1566, t. 3, fol. 2rA. 3vB.

16 Creemos que se trata de Juan Eck, pero no hemos podido tener a mano su obra *Chrysopassus praedestinationis*, editada en Augsburgo en 1514. Sabemos de su tendencia escotista por A. Humbert, *Eck, Jean*: DictThéolCath 4/2, 2056.

17 Pueden verse por ejemplo los siguientes pasajes de diversas obras del santo: *De correptione et gratia*, c. 13, n. 40s: PL 44, 941s; *Enchiridion*, c. 102: PL 40, 279s; *De praedestinatione sanctorum*, c. 3, n. 7: PL 44, 965.

ordinationis et transmissionis, qua praedestinati diriguntur ad beatitudinem, provenit ex voluntate; [274v] intellectus enim secundum se non habet efficaciam in causando vel operando, nisi ex impulsu et motione voluntatis.

Tertio. Quia reprobatio, (ut nomen ipsum prae se fert et aperte ostendit Paulus verbis citatis ad Romanos 9, [11-13]), nihil aliud est quam odium quo Deus prosequitur praescitos, et eos vult repellere a suo regno; ergo praedestinatio est amor quo vult eligere aliquos ad vitam aeternam. Patet consequentia, quia contraria debent esse in eodem genere secundum bonam philosophiam. Cum ergo praedestinatio et reprobatio sint contraria, sicut reprobatio pertinet ad voluntatem, ita etiam praedestinatio. Confirmatur, quia praedestinatio est maxima gratia quam Deus praestat hominibus; gratia autem nihil aliud videtur esse quam divina benevolentia, qua Deus vult efficaciter communicare electis suam beatitudinem.

Oppositam sententiam tenet D. Thomas, in hoc articulo et sequenti, et latius De veritate, q. 6, art. 1; Alexander [H]alensis, 1 parte, q. 28, membro 1, art. 2 (18); Durandus, 1, d. 41, q. 1 (19); Gregorius, 1, d. 40 (20); Capreolus, ibidem (21), et Caietanus, in hoc articulo (22), cum aliis communiter qui dicunt praedestinationem esse actum divini intellectus. Probatur primo ista sententia ex modo loquendi D. Pauli, ad Romanos 8, [29]: quos praescivit et praedestinavit; ad Romanos 11, [2]: non reppulit Deus plebem suam quam praescivit; 2 ad Timotheum 2, [19]: firmum fundamentum Dei stat habens signaculum hoc; novit Dominus qui sunt eius; quibus in locis sermo est de praedestinatione divina, et eam vocat Apostolus praescientiam seu notitiam divinam; constat autem quod praescientia pertinet ad intellectum; ergo. Confirmatur ex D. Augustino, libro De dono (e) perseverantiae c. 17 (23) et l. 6 Hypognosticon (24), ubi inquit praedestinare nihil aliud esse quam in praescientia ordinare futura; et idem docet D. Hieronymus, super illud ad Ephesios 1, [5] (25): qui praedestinavit nos. Unde, [libro] Actuum (f) 13, [48] praedestinati dicuntur praeordinati ad vitam aeternam; sed sapienter ordinare et praescire est proprium intellectus; ergo.

e Ms bono
f Ms Actorum

18 Alexander de Hales O. F. M., *Summa theologica*, P. 1. inq. 1, tract. 5, sect. 2, quaest. 4, tit. 1, membr. 1, c. 2: Opera Omnia. Ad Claras Aquas 1924, t. 1, p. 317.

19 Durandus a S. Portiano O. P., *In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum libri Quatuor*, In 1, dist. 41, q. 1, Venetiis 1586, fol. 109v.

20 Gregorius Ariminensis, *Super primum et secundum Sententiarum*, In 1, dist. 40. 41, Venetiis 1522, fol. 157vJ-M.

21 Capreolus Ioannes, *Defensiones Theologiae D. Thomae Aquinatis*, In 1 Sent., dist. 40, q. 1, art. 1, concl. 1, Turonibus 1900, t. 2, p. 473.

22 Caietanus (Card) (De Vio Thomas) O. P., *Commentarii in Summam Sancti Thomae*, 1 p, q. 23, a. 2. Ed. Leonina, Romae 1888, t. 4, p. 273.

23 Augustinus (S), *De dono perseverantiae*, c. 17, n. 41: PL 45, 1018s.

24 PsAugustinus (S), *Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos*, l. 2, c. 2: PL 45, 1657.

25 Hieronymus (S), *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Libri Tres*, l. 1, c. 1, v. 4: PL 26, 476.

Secundo, praedestinatio [idem est] quod liber vitae secundum Glossam, super illud Psalmi 68, [29] (26): deleantur de libro viventium; et secundum communem expositionem sanctorum Patrum. Sed liber vitae nihil aliud est quam divina notitia de his qui infallibiliter salvandi sunt, ut videbitur in sequenti; ergo.

[275r] Tertio, praedestinatio est excellentissima quaedam providentia secundum quam gubernat Deus et dirigit in aeternam salutem quos vult beatificare; sed providentia est opus intellectus, ut nomen ipsum indicat, et visum est in quaestione praecedenti.

[Explicatio ordinis qui inter actus intellectus et voluntatis servatur]

Pro huius intelligentia supponendum [est] certum esse a parte rei non esse diversos actus intellectus et voluntatis in Deo, sed loquendo more humano distinguimus secundum rationem actus voluntatis ab actibus intellectus in Deo, tam respectu finis quam respectu mediorum; sicut enim nos prius concipimus finem tanquam quid bonum et expetendum, deinde per voluntatem diligimus illum, et intendimus consequi, postea vero inquirimus et consultamus per intellectum de mediis, et iudicamus quae sint aptiora et magis proportionata ad consequendum finem intentum, et ex illis eligimus per voluntatem quae intellectus dictavit et iudicavit practice esse eligenda; ita in negotio praedestinationis, supposita voluntate generali, qua Deus voluit communicare suam beatitudinem hominibus et angelis in communi, non determinando quibus esset communicanda in particulari, debemus considerare quod, primum omnium, concipit seu iudicat divinus intellectus bonum esse communicare beatitudinem his et illis in particulari, deinde, voluntas divina eosdem eligit ad hunc finem, intendendo seu proponendo efficaciter conferre illis beatitudinem; sed quia ad istum finem perveniri potest multis et variis mediis seu viis, ideo oportet tertio, intelligere quod Deus iudicat per intellectum quibus mediis salvandus sit iste et quibus ille in particulari, eaque ordinat et disponit sapientissime, prout expedit ad consecutionem talis finis. Et postea, quarto, voluntas eligit ista media determinate, ut ea mandet executioni suo tempore, secundum aeternam dispositionem divinae sapientiae. Unde diligenter debemus distinguere electionem personarum ad participationem divinae beatitudinis ab electione mediorum, quae Deus disposuit et ordinavit respectu uniuscuiusque personae ad [hoc] quod per illa consequeretur beatitudinem. Prima enim electio pertinet ad intentionem finis respectu huius et illius electi in particulari, secunda vero electio pertinet ad media, [275v] quae ordinantur in illum finem, ac proinde habet propriam rationem electionis; et similiter debemus distinguere iudicium de personis eligendis a iudicio de mediis per quae unaquaeque persona electa in particulari debet consequi beatitudinem; unicuique enim electioni voluntatis correspondet suum proprium iudicium intellectus.

Hoc supposito sit prima conclusio: Praedestinatio importat aliquo modo actum utriusque potentiae, intellectus scilicet et voluntatis divinae.

---

26 *Glossa ordinaria*, Ps 68, 29: PL 113, 950.

Patet ex argumentis factis pro praedictis opinionibus: et confirmatur, quia praedestinatio est aeterna dispositio secundum quam decrevit Deus et ordinavit practice et efficaciter salvare certos et determinatos homines et angelos; sed haec dispositio includit varios actus intellectus et voluntatis, ut patet ex fundamento praeiacto; ergo. Confirmatur praeterea ex D. Augustino, libro De praedestinatione sanctorum c. 11 (27) et libro De dono (g) perseverantiae c. 14 (28), dicente praedestinationem esse praescientiam et praeparationem beneficiorum Dei; praescientia enim pertinet ad intellectum, praeparatio autem beneficiorum pertinet ad voluntatem, qua Deus vult benefacere electis suis. Unde quantum ad istam conclusionem non dissentiunt Scotus et D. Thomas; quamvis enim Scotus dicat praedestinationem esse actum voluntatis, fatetur tamen quod praesuppositive includit actum intellectus, et similiter, quamvis D. Thomas dicat praedestinationem formaliter et secundum suam substantiam esse actum intellectus, non tamen negat importare actum voluntatis quasi in obliquo et per modum connotati (29); quare immerito Gabriel, ubi supra (30), dixit solam electionem personarum praescindendo a quolibet alio actu esse praedestinationem; cum enim praedestinatio sit aeterna Dei dispositio secundum quam diriguntur homines per certa media ad vitam aeternam, negari non potest quin praeter electionem personarum, quae se tenet ex parte finis, includat etiam aliquem actum respectu mediorum. Immerito etiam videntur dicere Durandus (31) et Gregorius (32), ubi supra, praedestinationem solum consistere in actu divini intellectus, quo iudicat et profert sententiam de mediis eaque ordinat et disponit, prout expedit ad consecutionem [276r] vitae aeternae, praescindendo ab omni actu voluntatis. Cum enim praedestinatio secundum omnes importet firmum et immobile decretum de salute electorum et de mediis quibus efficaciter dirigendi sunt in vitam aeternam, negari non potest quin, praeter actum intellectus excogitantis media et iudicantis de illorum convenientia et proportione in ordine ad finem, includat etiam actum voluntatis intendentis finem et eligentis media et determinantis se ad eorum executionem; sine isto enim actu et determinatione voluntatis stare non potest firmitas et immobilitas divini decreti, quia, quantumvis intellectus iudicet haec media esse convenientia et proportionata ad finem, nihil fiet nisi voluntas se determinet ad executionem mediorum; immo, postquam intellectus iudicavit haec media esse convenientia et apta ad consequendum finem, posset voluntas non eligere illa et applicare intellectum ad excogitanda alia aptiora, ut per illa consequeretur finem intentum; sicut enim intellectus est primum principium movens quantum ad directionem et spe-

g Ms bono

27 AUGUSTINUS (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 10: PL 44, 974s.

28 AUGUSTINUS (S), *De dono perseverantiae*, c. 14, n. 35: PL 45, 1014.

29 SCOTUS, *Quaestiones in Primum Librum Sententiarum*, dist. 40, q. un., n. 2: Opera Omnia, t. 10, p. 682.

30 GABRIEL BIEL, *Epitome et Collectorium in quatuor Sententiarum libros*, In 1, dist. 40, q. un., art. 1, no. 1 A.

31 DURANDUS, *In Petri Lombardi Sententias*, In 1, dist. 41, q. 1, fol. 109v.

32 GREGORIUS ARIMINENSIS, *Super primum et secundum Sententiarum*, In 1, dist. 40.41, q. 1s, p. 157ss.

cificationem actus, ita voluntas est primum principium movens quantum ad exercitium et executionem.

Secunda conclusio: Praedestinatio formaliter et intrinsece consistit in actu divini intellectus practice ordinantis et disponentis media convenientia et proportionata ad consecutionem vitae aeternae eaque intimantis voluntati ut eligat et exequatur; indirecte autem et in obliquo, per modum connotati, importat actum voluntatis, quo elegit efficaciter certas personas in vitam aeternam, et acceptat media ordinata et disposita per intellectum in ordine ad illum finem. Hanc conclusionem intendunt auctores citati pro secunda opinione, et eam probo, quia praedestinare, ut ex nominis etymologia constat, est ordinare, statuere, definire, et decernere apud se quid postea faciendum sit, aptando et dirigendo media in finem ultimum supernaturalem; sed [276v] tota ista ordinatio et directio est proprium opus intellectus; ergo negari non potest praedestinationem formaliter et quoad substantiam esse operationem intellectus.

Quod autem connotet aliquo modo indirecte actum voluntatis satis patet ex dictis, quia praedestinatio non est actus intellectus mere speculativi, sed practice providentis quomodo efficaciter et convenienter perveniatur ad finem; sed efficacia intellectus practici pendet ex voluntate movente et applicante ipsum ad exercitium et usum sui actus; ergo.

Unde advertendum quod actus praedestinationis in mente divina habet <in> se sicut se habet in nobis actus imperii practici de quo dicit D. Thomas 1-2, q. 17, art. 1, quod secundum substantiam est actus intellectus, praesuppositive tamen est actus voluntatis in quantum ab illa provenit efficacia ipsius imperii; immo, secundum aliquos non est aliud imperium rationis quam iudicium intellectus ut subest intentioni et electioni efficaci ipsius voluntatis. Ad hunc igitur modum debemus intelligere quod praedestinatio est actus divini intellectus excogitantis, disponentis et ordinantis media respectu finis, quatenus talis actus subest electioni efficaci voluntatis tam de personis quam de ipsis mediis. Itaque, cum in praedestinatione sint duo consideranda, quorum alterum est quaedam dispositio, directio et ordinatio mediorum respectu finis vitae aeternae, alterum est applicatio ad exercitium et executionem talium mediorum, primum est proprium intellectus, et in eo consistit substantia praedestinationis, secundum est proprium voluntatis, sed non consistit in illo praedestinationis substantia.

Ex dictis patet, recte dictum esse a D. Thoma, in fine huius articuli, praedestinationem esse partem providentiae quantum ad obiecta. Cum enim providentia divina generaliter sumpta extendat se ad omnes personas tam humanas quam angelicas, immo etiam ad omnes res naturales et supernaturales et ad omnes earum fines, praedestinatio solum se extendit [277r] ad certas et determinatas personas et ad finem ultimum supernaturalem dumtaxat. Et ideo non absurde dici potest cum Soto, super ad Romanos 9, in principio disputationis de praedestinatione (33), quod providentia divina absolute et in communi sumpta habet se nostro modo intelligendi tanquam genus ad providentiam naturalem, secundum quam Deus dirigit

---

33 Soto Dominicus O. P., *In Epistolam Divi Pauli ad Romanos commentarii*, c. 8, Antuerpiae 1550, p. 269b.

et gubernat omnes res in proprios fines naturales, et ad providentiam supernaturalem, secundum quam specialiori modo dirigit et gubernat naturam intellectualem in ordine ad finem ultimum supernaturalem; et rursum providentia ista supernaturalis potest distingui in providentiam ordinariam seu communem, secundum quam universaliter dirigit omnes creaturas intellectuales ad vitam aeternam per media et auxilia sufficientia ordinis supernaturalis, et in providentiam specialissimam, secundum quam gubernat electos per auxilia efficacia indefectibiliter perducentia illos in vitam aeternam.

Ad argumenta ergo satis patet ex dictis: ea enim quae facta et adducta [sunt] pro prima opinione solum probant actum voluntatis divinae pertinere aliquo modo ad rationem praedestinationis; quae vero facta sunt pro secunda opinione solum probant praedestinationem formaliter et quoad substantiam consistere in actu intellectus, licet praesuppositive importet actum voluntatis, ut a nobis explicatum est.

[Dubium secundum. De praedifinitione actuum liberorum]

Circa solutionem ad primum D. Thomae posset esse dubium an Deus praedefiniat efficaciter omnes actus liberos in particulari, antequam per scientiam visionis videat in sua aeternitate liberum arbitrium applicare et determinare se ipsum ad hunc et illum actum?

De qua re tractari solet supra q. 19 art. 8, et q. 22 art. 2 vel 4, et nos dicemus aliquid infra in art. 7 huius quaestionis. Pro nunc satis fuerit advertere non posse negari aliquos actus liberos ordinis supernaturalis fuisse illo modo praedefinitos a Deo, salva eorum libertate ut videbimus art. 5, 6 et 7, [277v] neque id vult negare D. Damascenus (34) cum inquit actus liberos non esse praedeterminatos a Deo, sed solum vult dicere quod non proveniunt necessario ex divina praedeterminatione, sicut proveniunt effectus naturales ex causis determinatis ad unum suapte natura.

[Dubium tertium. De certitudine propriae praedestinationis]

Circa solutionem ad quartum, ubi docet D. Thomas neminem in hac vita citra speciale privilegium posse esse certum de sua praedestinatione, advertendum id esse certissima fide tenendum contra haereticos nostri temporis; patet Proverbiorum 27, [1]: ne glorieris in crastinum, ignorans quid superventura pariat dies; et c. 28, [14]: beatus vir qui semper est pavidus; et Ecclesiastes 9, [1-2]: nescit homo an odio vel amore dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta; et 1 ad Corinthios 10, [12]: qui se existimat stare videat ne cadat. Confirmatur ex D. Cypriano, lib. 1, epist.

---

34 Ioannes Damascenus (S), *Expositio accurata Fidei Ortodoxae*, l. 2, c. 30: PG 94, 969-972.

5 (35); et lib. De martyrio (36); D. Ambrosio, in Apologia David c. 4 (37); D. Augustino, lib. de dono (h) perseverantiae, per totum (38), et saepe alias; D. Gregorio, 29 Moralium, c. 32 (39); D. Bernardo, sermone 1 de septuagesima (40); sermone 2 in octava Paschae (41); et sermone 5 Dedicationis ecclesiae (42); et ex aliis Patribus, qui unanimiter docent hanc veritatem, quibus consentiens D. Hieronymus, lib. adversus Vigilantium (43); et lib. 2 contra Iovinianum (44), inquit: quandiu vivimus in certamine sumus, et quandiu in certamine, nulla certa victoria. Unde merito in Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 12; (45) et canone 15 et 16 (46), damnantur expresse tanquam haeretici tenentes contrarium. Confirmatur ratione, quia fides docet immo et experientia, neminem esse posse certum de sua gratia certitudine infallibili, ut late 1-2, q. 112 art. 5; ergo multo minus potest esse certus (i) de praedestinatione, quae includit perseverantiam in gratia.

Item praedestinatio et perseverantia in gratia pendet ex beneplacito Dei libere conservantis illam; sed liberum beneplacitum divinum non potest in particulari cognosci sine speciali revelatione, iuxta illud Pauli: quae sunt [278r] Dei nemo novit nisi Spiritus qui in ipso est [Cf. 1 Cor 2,11]; ergo.

Notanter diximus citra speciale privilegium, quia aliquibus sanctis concessum est hoc privilegium ut speciali revelatione Dei essent infallibiliter certi de sua praedestinatione. Patet hoc de Beatissima Virgine et de sanctis apostolis, quibus dictum est, Lucae 10, [20]: gaudete quia nomina vestra scripta sunt in coelis. Et specialiter id constat ex D. Paulo, ex eo quod ipse dixit ad Rom. 8, [39], certum esse quod nulla creatura posset illum separare a caritate Dei, et 2 ad Tim. 4, [7]: bonum certamen certavi, fidem servavi, cursum consummavi, de reliquo reposita est mihi corona iustitiae. Id ipsum constat de D. Clemente et de aliis coadiutoribus Pauli [de] quibus ille dixit, ad Philippenses 4, [3] quod erant scripti in libro vitae. Idem etiam constat de Abraham, Gen. 15, [18], de Moise, Ex. 32, [32], et idem creditur de B. Ioanne Baptista, ut patet ex verbis angeli ad Zachariam, Luc. 1, [14ss]. De aliis autem sanctis non est temere asserendum

h Ms bono
i Ms certum

35 Cyprianus (S), *Epistolae*, P. 1, epist. 6: PL 4, 240-246; ed. Hartel, CSEL 3, 1, 480-484.
36 PsCyprianus, *De laude martyrii*: PL 4, 818-834 (praesertim n. 10s: 823s).
37 Ambrosius (S), *Apologia prophetae David altera*, c. 4: PL 14, 898s; ed Schenkl, CSEL 32, 2, 369.
38 Augustinus (S), *De dono perseverantiae*: PL 14, 993-1034.
39 Gregorius Magnus (S), *Moralia sive expositio in Iob*, l. 29, c. 33, n. 77: PL 76, 521s.
40 Bernardus (S), *In Septuagesima*, sermo 1, n. 1: PL 183, 163.
41 Bernardus (S), *In Octava Paschae*, sermo 2, n. 3: PL 183, 297s.
42 Bernardus (S), *In dedicatione Ecclesiae*, sermo 5 per totum: PL 183, 529-535.
43 Hieronymus (S), *Contra Vigilantium*, n. 16: PL 23, 367s.
44 Hieronymus (S), *Adversus Iovinianum*, l. 2, n. 2ss: PL 23, 295-303.
45 ConcTrid 5, 795.
46 ConcTrid 5, 798.

quod habuerint hoc privilegium, licet pie possit credi de aliquibus, ut de D. Francisco, et de quibusdam aliis legitur in suis historiis. Sed quamvis secundum communem legem nemo possit esse omnino certus in hac vita de sua praedestinatione, possumus tamen habere valde probabiles coniecturas de hoc; ut enim egregie dixit D. Bernardus, in illo sermone 2 de octava Paschae (47), non reliquit Dominus electos suos sine testimonio, quo possint consolationem accipere hac in parte.

[Signa seu coniecturae praedestinationis]

Sunt autem praecipua indicia praedestinationis diuturna perseverantia in timore Dei absque conscientia peccati mortalis cum maxima humilitate et patientia in adversis et cum vehementi desiderio audiendi verbum Dei et proficiendi in via spiritus, ut ex sanctis patet; late ostendit Vega l. 12 in Concilium Tridentinum, de iustificatione a c. 12 usque ad 20 (48); [278v] videte eundem a principio illius libri per plura capita, et Castro, De haeresibus, verbo praedestinatio, haeresi 2 (49), qui agregie disputant contra haereticos tenentes posse nos habere certitudinem infallibilem de propria praedestinatione secundum communem legem.

Articulus secundus. Utrum praedestinatio ponat aliquid in praedestinato?

Prima conclusio. Praedestinatio formaliter et secundum suam essentiam non est in praedestinatis, sed tantum in praedestinante.

Secunda conclusio. Executio praedestinationis passive est in praedestinatis, active autem in Deo praedestinante.

Tertia conclusio. Executio praedestinationis est vocatio et magnificatio.

De prima conclusione nullus videtur esse dubitandi locus; cum enim praedestinatio formaliter et secundum suam essentiam sit operatio divini intellectus aut voluntatis, ut visum est in articulo praecedenti, et operationes istarum potentiarum sint immanentes, nulla ratione negari potest praedestinationem formaliter tantum esse in praedestinante, quia contra rationem actionis immanentis est quod transeat formaliter in externam materiam. Sed nihilominus occurrit argumentum contra istam conclusionem et eius rationem, quia dilectio divina, qua diligit iustos et eos habet gratos, est actio immanens non minus quam praedestinatio, et tamen videtur ponere in illis formaliter gratiam habitualem, quia ratione huiusmodi gratiae dicuntur formalissime iusti, grati et dilecti Deo.

Respondeo quod dilectio divina nihil aliud est quam volitio qua vult bonum rei dilectae; haec autem volitio potest dupliciter considerari. Pri-

---

47 Bernardus (S), *In Octava Paschae*, sermo 2, n. 3: PL 183. 297s.

48 Vega Andreas O. F. M., *De iustificatione doctrina universa libris quindecim absolute tradita...*, l. 12, c. 12-20, Coloniae 1572, p. 458-473.

49 Alphonsus a Castro O. F. M., *Adversus omnes haereses libri quatuordecim*, l. 12, s. v. Praedestinatio: Opera, Parisiis 1571, col. 873-880.

mo, ut praeordinans vel praedeterminans exhibere bonum suo tempore. Secundo, ut exsequens ipsius boni exhibitionem hic et nunc. Si consideretur primo modo, nihil ponit formaliter in dilecto, sicut neque praedestinatio [279r] ponit aliquid in praedestinato; sed, si consideretur secundo modo, ponit formaliter in iusto dilecto gratiam habitualem, quia habet vim actionis transeuntis, quae infert ex se passionem, ratione cuius passum denominatur formaliter tale, sicut res quae calefit denominatur formaliter calefacta a calefactione quae est in ipsa formaliter; et in hoc differunt iusti actualiter exsistentes in gratia a praedestinatis pro tempore quo sunt in peccato mortali; quia illi simpliciter et absolute atque adeo formalissime dicuntur dilecti a Deo, quia recipiunt in se gratiam habitualem, quae est terminus intrinsecus divinae dilectionis executivae, atque adeo est ipsa dilectio passiva; isti autem, nempe praedestinati, pro tempore quo sunt in peccato mortali, non sunt simpliciter et absolute dilecti a Deo, quia licet subsint dilectioni divinae ut est praeordinans bonum exhibendum illis, non tamen subsunt pro tunc dilectioni divinae ut est exequens ipsum bonum; non enim habent gratiam habitualem, quae est terminus formalissimus et intrinsecus talis dilectionis supernaturalis, a qua secundum communem modum loquendi sanctorum et totius ecclesiae vocantur homines dilecti a Deo simpliciter et absolute, non ab alia dilectione praeordinante praecise sumpta.

Circa secundam conclusionem posset esse dubium de eo quod inquit D. Thomas, executionem praedestinationis active esse in Deo. Cum enim ista executio sit actio transiens, nullo modo videtur esse in agente, sed tantum in passo. Haec autem difficultas magis pertinet ad physicam, aut metaphysicam, quam ad theologiam. Ideo breviter dicimus hunc locum esse unum ex illis quibus probari solet sententia⌜m⌝ Caietani (50), qua dicit actionem transeuntem esse in agente, haberi ex doctrina D. Thomae; sed quia haec sententia est contra Aristotelem et contra communem [sententiam], ideo dicendum est quod D. Thomas in hoc loco non asserit absolute executionem, quae est actio, esse in Deo, sed cum addito inquit [279v] quod est in Deo active, ad denotandum quod non est in illo formaliter et quoad substantiam actionis transeuntis, quae est executio praedestinationis, sed quoad denominationem aut relationem agentis, quae resultat ex ipsa actione aut certe quoad principium activum, ex quo procedit ipsa executio praedestinationis; cum enim procedat ex interna volitione et cognitione practica Dei, tanquam ex principio activo, merito dicit quod executio ista active est in Deo, quia illae actiones ex quibus active procedunt sunt formaliter in ipso.

Circa tertiam conclusionem advertendum quod executio praedestinationis importat effectus, quos praedestinatio causat in praedestinatis: unde dicere quod executio praedestinationis est vocatio et magnificatio nihil aliud est quam dicere vocationem et magnificationem esse proprios praedestinationis effectus.

---

50 Caietanus (Card), *Commentarii in Summam Divi Thomae*. In 1-2, q. 23, art. 2. Ed. leonina, t. 4, p. 273. Este debería ser el lugar a que se alude en el texto; pero aquí parece que Cayetano dice precisamente lo contrario de lo que afirma Marcos.

[Dubium] [primum. De aliis effectibus praedestinationis]

Sed tunc insurgit grave et difficile dubium: utrum praedestinatio habeat alios effectus praeter istos? Ratio dubii est, quia ex una parte videtur quod omnia quae fiunt in mundo, tam naturalia quam supernaturalia, tam bona quam mala, etiam ipsa peccata praedestinatorum, sint praedestinationis effectus, quia omnia haec conducunt aliquo modo ad finem supernaturalem et ordinantur vel permittuntur a Deo propter salutem et gloriam electorum; sed quidquid ordinatur ad finem causatur ex intentione finis, et ex providentia, qua disponuntur media in ordine ad illum; ergo praedicta omnia causantur ex providentia supernaturali, qua Deus dirigit media ad finem ultimum supernaturalem beatitudinis et gloriae electorum. Maior, in qua est difficultas, probatur ex D. Paulo, ad Rom. 8, [28]: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum < h > iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti, ubi sermo est de praedestinatis, et intendit apostolus dicere, secundum glossam D. Augustini (51) communiter receptam, ipsa etiam peccata conducere aliquo modo in bonum salutis aeternae ipsorum praedestinatorum. [280r] Confirmatur ex eodem Paulo, 1 ad Cor. 3, [22]: omnia vestra sunt, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura, omnia enim vestra sunt, vos autem Christi. Et ad Rom. 8, [19]: expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat. Et paulo post [8,22]: scimus quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc; [Rom. 8,20]: Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit eam in spe.

Quibus in locis aperte indicat Apostolus nihil omnino fieri in mundo, quod non ordinetur a Deo ad salutem electorum. Unde ad Rom. 9, [22] inquit: Sustinui[t] in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae [suae] in vasa misericordiae. Ubi sensus legitimus est, Deum permisisse peccata et damnationem reproborum, propter gloriam ipsiusmet Dei et suorum electorum.

In contrarium videtur esse, quia D. Paulus in illis verbis ad Rom. 8, [30]: quos praedestinavit hos et vocavit et quos vocavit hos et iustificavit, quos autem iustificavit illos et glorificavit, videtur ponere totam seriem et ordinem praedestinationis et suorum effectuum, et tamen solum enumerat illos tres effectus, videlicet, vocationem, iustificationem, et glorificationem; ergo non sunt ponendi alii.

Confirmatur, quia praedestinatio est omnino supernaturalis ordinatio mediorum ad finem supernaturalem efficaciter consequendum; ergo non est causa alicuius effectus naturalis. Patet consequentia, quia ordo supernaturalis praesupponit secundum rationem ea, quae pertinet ad ordinem naturae.

Confirmatur praeterea, quia, licet nulla esset praedestinatio supernaturalis, fierent res naturales cum omnibus suis proprietatibus et conditioni-

---

51 AUGUSTINUS (S), *De correptione et gratia*, c. 9, n. 24: PL 44, 930.

bus, virtute solius providentiae naturalis; ergo non sunt effectus praedestinationis, sed generalis providentiae divinae.

Propter haec et similia aliqui dicunt sola dona supernaturalia, quae per se ordinantur ad vitam aeternam [280v] esse effectum praedestinationis; reliqua vero omnia, quae pertinent ad ordinem naturae, in quo includuntur etiam peccata tanquam defectus ipsius naturae, non causari ex vi praedestinationis, sed potius praesupponi ad illam ordine rationis in divina praescientia, ut late explicat Caietanus in 3 p., q. 1., art. 3 ([52]). Alii vero, cum Gabriele 1, d. 40, q. unica, notabili 1 ([53]), (j) magis generaliter dicunt nihil potens stare cum peccato mortali esse praedestinationis effectum.

Ex quo infert Gabriel quod praeparationes ad gratiam, ut vocatio et alia huiusmodi, non sunt effectus praedestinationis, immo videtur dicere quod nihil potens existere in praescito habet rationem effectus praedestinationis, sed sola perseverantia in gratia et glorificatio.

Sed Durandus, 1, d. 41, q. 2, n. 10 ([54]), admittit vocationem et iustificationem, immo et multa temporalia, sive prospera sive adversa, esse effectum praedestinationis; id tamen negat de glorificatione, quia praedestinatio, cum sit quaedam providentia mediorum ad finem, supponit intentionem efficacem finis; sed glorificatio pertinet ad intentionem finis; ergo non cadit sub effectu praedestinationis, sed solum causatur ex vi intentionis finis, quae ad praedestinationem praesupponitur.

His tamen omissis opinionibus, est prima conclusio: Negari non potest iustificationem, vocationem et glorificationem esse effectus divinae praedestinationis, hoc enim aperte indicant verba D. Pauli [Rom. 8, 30]: quos praedestinavit hos et vocavit etc. Confirmatur, quia proprius effectus providentiae est ponere in re media ordinata ad finem, ut virtute illorum ponatur in executione ipse finis; sed vocatio et iustificatio sunt media ordinata ad glorificationem, tanquam ad finem divinae praedestinationis. Ergo. [281r] Hinc facile solvitur ratio Durandi; licet enim gratis demus providentiam supponere intentionem finis, non tamen supponit eius executionem, sed potius causat illam; glorificatio autem magis pertinet ad executionem quam ad intentionem finis.

Sed pro maiori explicatione huius conclusionis advertendum nomine glorificationis in proposito intelligi collationem actualem gloriae cum omnibus quae intrinsece requiruntur ad visionem et fruitionem beatificam; nomine iustificationis intelligitur collatio gratiae, virtutum infusarum, donorum Spiritus Sancti et augmentum eiusdem gratiae cum virtutibus et donis infusis; nomine autem vocationis intelliguntur internae inspirationes et illustrationes et externae etiam praedicationes seu admonitiones,

---

j Ms dicunt *tachado.*

---

52 Caietanus (Card), *Commentarii in Summam Sancti Thomae*, In 3 p., q. 1, art. 3, n. 6. Ed. leonina, Romae 1903, t. 11, p. 15.

53 Gabriel Biel, *Epitome et Collectorium in quatuor Sententiarum libros*, In 1, dist. 40, q. un., art. 1, no. 1.

54 Durandus, *In Petri Lombardi Sententias*, In 1, dist. 41, q. 2, n. 10, fol. 110r.

quibus instigamur et provocamur ad iustitiam et ad profectum illius. Verum est tamen quod non est necessarium dicere omnem huiusmodi vocationem esse effectum praedestinationis, sed eam tantum quae efficaciter conducit ad finem supernaturalem consequendum; saepe enim vocantur praedestinati a Deo et ipsi non consentiunt, neque cum effectu iustificantur pro tunc mediante tali vocatione; et huiusmodi vocationes, quibus non praestatur consensus, non videntur esse effectus divinae praedestinationis, sed communis providentiae supernaturalis, ad quam pertinet generaliter vocare homines ad salutem tam praedestinatos quam reprobos conferendo illis auxilia sufficientia.

[Dubiolum primum] [De gratia collata et amissa a praedestinatis]

Sed numquid erit eadem ratio de gratia collata praedestinatis et postea amissa ab illis per peccatum mortale? Videtur enim quod neque ista gratia sit effectus praedestinationis, sed communis providentia[e] supernaturalis. Melius tamen dicitur quod omnis gratia collata praedestinatis est effectus praedestinationis divinae, quia, licet contingat amitti per peccatum, postea tamen recuperatur per poenitentiam, saltem secundum aliquem gradum proportionalem ad gratiam amissam; et, intuitu eiusdem gratiae amissae et postea recuperatae, reviviscunt [281v] merita praecedentia peccato vel in totum vel in partem, ut latius tertia parte circa finem; ac per consequens gratia collata praedestinatis, licet ad tempus amittatur per peccatum, conducit multum ad augmentum gloriae ipsorum praedestinatorum, quod non potest esse nisi ex ordine divinae praedestinationis tanquam ex propria causa.

Secunda conclusio. Eventus temporales, sive prosperi sive adversi, contingentes electis seu praedestinatis, possunt esse et de facto sunt saepe effectus divinae praedestinationis. Ita Durandus, ubi supra (55); Driedo, De concordia praedestinationis et liberi arbitrii, non longe a principio (56). Corduba l. 1, q. 56 (57), cum recentioribus communiter. Patet ex verbis D. Pauli iam adductis [Rom 8, 28]: diligentibus Deum etc., quae secundum D. Augustinum (58) Anselmum (59), et alios communiter, intelliguntur de praedestinatis, et sensus est quod omnia, sive prospera sive adversa, cooperantur electis saepenumero ad eorum salutem. Ita exponunt D. Chrysostomus (60), Hieronymus (61), Ambrosius (62), et alii. Confirmatur, quia

55 Durandus, *In Petri Lombardi Sententias*, In 1, dist. 41, q. 2, n. 10, fol. 110r.

56 Driedo Ioannes, *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae*, c. 1, fol. 3rC-3vA.

57 Cordoba Antonius O. M. Rg. Obs., *Quaestionarium theologicum*, l. 1, q. 56, Venetiis 1569, p. 488.

58 Augustinus (S), *De correptione et gratia*, c. 9, n. 24: PL 44, 930.

59 PsAnselmus, *In omnes sanctissimi Pauli Apostoli Epistolas et aliquot Evangelia enarrationes*, Ad Rom 8, 29, Parisiis 1549, fol. 31rvF-I.

60 Ioannes Chrysostomus (S), *Homiliae 32 in Epistolam ad Romanos*, Homil. 15, Rom 8, 28: PG 60, 539ss.

61 PsHieronymus (Ioannes Diaconus), *Expositio in Epistolam ad Romanos*, c. 8, v. 28: PL 30, 711.

62 Ambrosiaster, *Commentaria in 12 Epistolas B. Pauli*, In Epistolam ad Romanos, 8, 28: PL 17, 133.

bona temporalia possunt cadere sub obiecto spei virtutis theologicae, ut docet D. Thomas, 2-2, q.17, art. 2, ad.2, et etiam possunt cadere sub merito de condigno, quatenus conducunt ad vitam aeternam, ut tradit idem D. Thomas, in 1-2, q. 114, art. 10; ergo possunt pertinere ad ordinem supernaturalem et cadere sub divina praedestinatione tanquam effectus illius.

Confirmatur praeterea, quia non parum conducit ad salutem spiritualem animae natum esse talibus parentibus, tali vel tali loco, sic vel sic esse educatum, sanum esse vel aegrum, huic vel illi subiacuisse periculo; ergo bene possunt huiusmodi eventus provenire ex divina praedestinatione supernaturali, ad quam pertinet providere et ordinare quaecumque de facto conducunt ad vitam aeternam de facto et efficaciter consequendam.

Neque obstat quod huiusmodi eventus temporales suapte [282r] natura sint inferioris ordinis, neque habeant rationem causae per se loquendo respectu gratiae et gloriae; satis enim est quod occasionaliter et remote disponant et conducant cum effectu ad consequendam gratiam et gloriam; quia, cum nihil proveniat a casu respectu divinae providentiae, sicut a parte rei et in effectu conducunt haec ad gratiam et gloriam, ita ordinatum fuit a Deo fieri haec in ordine ad talem finem. Unde non solum est dicendum hos eventus esse effectus divinae praedestinationis secundum aliquam extrinsecam ordinationem, sed etiam secundum ipsorum substantiam et entitatem. Volumus dicere, non [k] solum esse intelligendum quod isti eventus, supposita illorum praevisione ex communi providentia ordinis naturalis, ordinantur postea secundum providentiam supernaturalem ad finem beatitudinis, sed etiam esse intelligendum quod divina praedestinatio et ordinatio efficax ad finem supernaturalem huius vel illius electi est causa quod tales eventus ponantur in re taliter, quod, seclusa praedestinatione, non ponerentur multi illorum ex vi solius providentiae naturalis et communis.

[Dubiolum] [secundum. De eventibus praecedentibus esse praedestinati]

Sed numquid habet verum ista conclusio de eventibus praecedentibus ipsum esse seu productionem praedestinati? Et ratio dubii est quia praedestinatio videtur intrincese praesupponere existentiam eius qui praedestinatur, iuxta illud D. Augustini in lib. De praedestinatione sanctorum [63]; quid est praedestinatio nisi destinatio alicuius existentis? Ergo non potest esse causa existentiae seu productionis ipsius praedestinati, neque eventuum praecedentium ipsam productionem.

---

k Ms esse *tachado*.

---

63 La frase no la hemos encontrado en el *De praedestinatione sanctorum*. La traía, sin embargo, como de dicho libro, sin determinar capítulo, la edición romana (piana = bajo los auspicios de S. Pío V) de 1570, y, antes, la de Venecia de 1484 de la *Suma* de Santo Tomás, 1 p., q. 23, art. 2, 2.

La leonina, Romae 1888, t. 4, p. 272b, suprime la palabra *existentis* de la frase, que parece aduce Santo Tomás como de la obra de San Agustín. Ni, conforme a esta lectura, hemos encontrado la frase *a la letra* en el *De praedestinatione sanctorum*, ni nos parece que haya en el libro pasaje alguno, del que se pueda deducir *ad sensum*. La leonina no

Respondeo nihilominus, quod tam productio actualis ipsius praedestinati quam eventus ipsam praecedentes possunt esse effectus praedestinationis et de facto sunt effectus (1) illius saepenumero, quia, quamvis praedestinatio necessario et intrinsece praesupponat aliquo modo cognitionem eius qui praedestinandus est, non tamen est necesse quod praesupponat actualem existentiam illius a parte rei, vel etiam in praesentia aeternitatis in ordine ad scientiam [282v] visionis, sed satis est quod praesupponatur cognitio illius ut possibilis produci; supposita enim tali cognitione, potuit Deus decernere efficaciter producere hominem quem cognovit possibilem, in eum solum finem, ut cum effectu consequatur vitam aeternam; et tunc productio talis hominis provenit ex intentione efficaci conferendi illi vitam aeternam, sicut proveniunt alii effectus praedestinationis; et eadem ratione possunt fieri a Deo ex tali intentione et de facto fiunt multi eventus praecedentes ipsam productionem. Unde merito D. Thomas, in solutione ad secundum, dicit quod praedestinatio potest esse eius qui non est, quod non solum est intelligendum de esse in propria differentia temporis, sed etiam de esse ut in praesentia aeternitatis, modo a nobis explicato.

Neque obstat quod homines isti qui de facto sunt praedestinati potuerint produci, seclusa praedestinatione, ex vi solius providentiae naturalis et communis; licet enim hoc ita sit, tamen de facto fuerunt producti ex vi praedestinationis, cui subordinatur totus ordo naturalis providentiae; naturalia enim propter supernaturalia sunt condita ut amplius explicabitur statim.

Tertia conclusio. Nulla ratione est concedendum peccata sive mortalia sive venialia posse esse effectum praedestinationis. Permissio tamen peccatorum aliquando est praedestinationis effectus.

Ista conclusio quoad primam partem est de se manifestissima, quia peccata non sunt ordinabilia in vitam aeternam; intrinsece enim important deordinationem aliquam ab illo fine; ergo non possunt cadere positive sub ordinatione ad vitam aeternam, in qua consistit ratio praedestinationis. Confirmatur, quia effectus praedestinationis sunt directe voliti a Deo, tanquam finis vel tanquam medium; sed peccata non sunt volibilia neque eligibilia ab ipso Deo. Ergo. Item, si peccata essent effectus praedestinationis, Deus vere et proprie esset causa ipsorum peccatorum; praedestinatio autem non aliter causat suos effectus quam per hoc [283r] quod Deus ipse praedestinans causat illos; consequens autem est falsum et impium ut late in 1-2,

---

1 Ms posse esse effectum... de facto esse effectum...

---

anota el pasaje, para señalar, como suele otras veces, el lugar determinado, de donde se toma la frase de San Agustín. No hemos tenido a mano, ni la plana ni la edición de Venecia de 1484; la romana de 1773, t. 1, p. 298a, que, en este pasaje al menos, reproduce la piana, acota al margen la cita de San Agustín, no para completarla, sino para rectificarla totalmente, y trae el *De dono perseverantiae* c. 14. La edición de la *Summa Theologiae* de Madrid 1951, B. A. C. 77, p. 190a, que reproduce la leonina, según el L. S., sin paginación, del mismo volumen de la B. A. C., anota también el pasaje de San Agustín, rectificando la cita del libro del Santo al modo de la edición de 1773, completándola con la referencia al ML 45, 1014.

Todo esto hace pensar que Marcos no citó la fuente, sino que dió por buena la referencia de la *Suma*, que leyó más probablemente en la piana. De hecho, al final del párrafo siguiente del manuscrito, se trae la *resp. ad* 2 del mismo artículo de la *Suma*.

19

q. 79 art. 1, ubi ex professo ostendit Deum non posse esse causam peccati; ergo.

Sed, quoad secundam partem, probatur eadem conclusio; quia peccata, tam propria quam aliena, multoties sunt occasio spiritualis profectus praedestinatorum, et ex alia parte nullum peccatum provenit absque praevisione et permissione divina; ergo nullum est inconveniens concedere quod permittuntur propter huiusmodi spiritualem profectum, ac per consequens talis permissio provenit ex intentione efficaci talis profectus, mediante praedestinatione. Confirmatur ex D. Augustino, 14 De civitate, c. 13, (64) dicente: audeo dicere superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant, qui sibi iam placendo ceciderant. Et ad hoc propositum explicat illud Ps. 82, [17]: imple facies eorum ignominia, et quaerent nomen tuum, Domine; et in Enchiridion, c. 11, ait ipsemet Augustinus (65) quod Deus nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut benefaceret etiam de malo; ergo permissio peccati semper provenit ex intentione alicuius boni, quod Deus intendit mediante tali permissione, et, quando ex peccato occasionatur salus vel profectus spiritualis electi sive praedestinati, non est dubitandum permissionem talis peccati esse effectum divinae praedestinationis.

Confirmatur praeterea ex verbis D. Pauli saepe adductis: Rom 8, [28]: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, adiuncta expositione D. Augustini (66), Anselmi (67), Glossae (68) et aliorum, qui haec verba intelligunt generaliter de omnibus eventibus etiam culpabilibus.

An autem sit universaliter verum nullum esse peccatum etiam originale, et etiam ipsum primum peccatum Adae, cuius permissio non fuerit effectus praedestinationis, praesupponens intentionem efficacem conferendi gloriam [283v] electis, in art. 5, plenius explicabimus; pro nunc satis sit scire nullam esse repugnantiam quod permissio peccati causetur ex praedestinatione, prout de facto causata est saepenumero.

Ad primum argumentum respondeo negando maiorem, et ad probationem dicitur quod ille locus D. Pauli tantum debet intelligi permissive, ut sit sensus quod omnia etiam peccata possunt cooperari et iuvare aliquo modo ad bonum et salutem spiritualem electorum, non tamen est necesse quod omnia et singula quae fiunt in mundo cooperentur specialiter et cum effectu ad salutem spiritualem alicuius praedestinati in particulari.

Secundo dicimus ex illis verbis D. Pauli solum haberi quod omnia et singula quae fiunt in mundo, tam bona quam mala, cooperantur generali quadam ratione ad salutem electorum, in quantum totus ordo naturalis universi est conditus a Deo propter finem supernaturalem beatitudinis communicandae creaturis intellectualibus. Cum hoc tamen stat quod multa, sive bona sive mala, fiant in mundo, quae non ordinantur specialiter et in

---

64 Augustinus (S), *De civitate Dei*, l. 14, c. 13, n. 2: PL 41, 422; CCL 48, 435.

65 Augustinus (S), *Enchiridion*, c. 11: PL 40, 236.

66 Augustinus (S), *De correptione et gratia*, c. 9, n. 24: PL 44, 930.

67 PsAnselmus, *In omnes sanctissimi Pauli Apostoli epistolas...*, Ad Rom 8, 29, fol. 31rv.

68 *Glossa ordinaria*, Rom 8, 28: PL 114, 498.

particulari ad salutem alicuius praedestinati, neque conducunt efficaciter ad salutem alicuius in particulari secundum aliquam specialem rationem, prout requiritur ad hoc quod sint effectus praedestinationis huius vel illius particularis.

Unde advertendum diligenter quod dupliciter possumus loqui de praedestinatione: primo in generali, ut respicit totum corpus mysticum electorum et civitatem illam beatam quam Deus decrevit condere in coelis; secundo, in particulari, ut respicit hunc vel illum electum in particulari. Si loquamur primo modo, nihil est in mundo quod non sit aliquo modo effectus praedestinationis, quia omnia creata sunt propter gloriam Dei et suorum electorum, ut probant verba adducta in confirmatione huius argumenti ex D. Paulo ad Rom [284r] 8, [28] et 9, [22] et 1 ad Cor 3, [22]; et potest insuper confirmari ex D. Augustino, lib. 11 De civitate, cap. 18 (69), ubi inquit quod Deus nullum hominem vel angelum creasset, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset, quibus eos bonorum usibus commodaret. Si autem loquamur de praedestinatione secundo modo non est necesse dicere quod omnia et singula, quae fiunt in mundo sint proprii et speciales effectus alicuius praedestinationis in particulari, quia multa videntur fieri ex quibus nulla apparet specialis utilitas proveniens alicui praedestinato in particulari.

Ad aliud argumentum quod in contrarium fiebat respondeo quod D. Paulus ibi non intendit enumerare omnes effectus praedestinationis, sed eos tantum, qui per se conducunt ad finem praedestinationis. Potest etiam dici quod eventus naturales sive temporales, sive boni sive mali, comprehenduntur a D. Paulo sub primo effectu praedestinationis, qui est vocatio; quidquid enim efficaciter disponit ad iustificationem, sive per se sive per accidens, sive proxime sive remote, pertinet aliquo modo saltem reductive ad vocationem, qua homines vocantur et praeparantur ad iustitiam, et secundum hoc possumus dicere quod in parvulis baptizatis, qui moriuntur ante usum rationis, reperitur iste effectus praedestinationis simul cum aliis; quia licet huiusmodi parvuli non fuerint vocati ad gratiam per internas inspirationes aut externam praedicationem immediate ipsis factam, fuere tamen vocati mediante voluntate baptizantium ipsos et mediantibus aliis eventibus disponentibus ad eorum baptismum. Unde simpliciter concedi potest omnes effectus praedestinationis reduci ad tres enumeratos a D. Paulo, qui sunt vocatio, iustificatio et glorificatio; immo D. Thomas in hoc articulo videtur illos reducere ad duos tantum, nempe, ad vocationem et magnificationem, quia nomine magnificationis complectitur [284v] iustificationem et glorificationem.

Ubi advertendum obiter pro eo quod nos legimus al Romanos 8, [30]: quos autem iustificavit, illos et glorificavit, legi in plerisque codicibus, quos sequuntur Ambrosius (70), utraque Glossa (71) et multi alii, quos

69 AUGUSTINUS (S), *De civitate Dei*, l. 11, c. 18: PL 41, 332; CCL 48, 337.

70 AMBROSIASTER, *Commentarius in 13 epistulas paulinas*, In epistolam ad Romanos, c. 8, v. 29: PL 17, 134.

71 *Glossa ordinaria*, Rom 8,30: PL 114, 498; *Glossa interlinearis*, Rom 8,30: *Biblia Sacra cum Glossi Interlineari et Ordinaria. Nicolai Lynari Postilla et Moralitatibus. Burgensis Additionibus et Thoringi Replicis*, Lugduni 1545, t. 6, fol. 20 r.

iustificavit, illos et magnificavit; per magnificationem autem intelligunt aliqui cum eodem Ambrosio (72), Hieronymo (73) et Crysostomo (74), non gloriam futuram, sed praesentem exaltationem et amplificationem virtutum, quibus electi ornantur et illustrantur in hac vita. Sed D. Augustinus, libro de praedestinatione sanctorum c. 7 (75) et sermone 16 de verbis Apostoli (76), Anselmus (77) et Lira super Paulum, (78), intelligunt glorificationem quae fit in alia vita; et vero Glossa interlinearis (79) cum D. Thoma [*Commentaria in epistolas D. Pauli* c. 8, lect. 6], et aliis multis expositoribus intelligunt de utraque exaltatione sive magnificatione, de ea scilicet quae fit in hac vita per gratias et virtutes, et in alia per gloriam; et in hoc sensu dixit D. Thomas (ll) vocationem et magnificationem esse effectus praedestinationis quasi nulli sint alii.

Ad primam confirmationem respondeo quod, licet naturalia praesupponantur quodammodo in genere causae materialis ad supernaturalia, tamen in genere causae finalis prius ratione fuit intenta a Deo beatitudo supernaturalis electorum, saltem in communi, quam ordo naturalis universi; et ideo non est inconveniens quod multi eventus naturales fiant ex intentione beatitudinis supernaturalis secundum ordinem et dispositionem aeternae suae praedestinationis. Ex quo patet falsum esse id quod docuit Caietanus, 3 p., q. 1, art 3 (80), divinam praedestinationem praesupponere ordine rationis praescientiam omnium eorum, quae pertinent ad ordinem naturalem universi; adeo enim sunt connexi et implicati isti duo ordines, et adeo dependent naturalia a supernaturalibus in genere causae finalis, ut negari non possit multa naturalia facta esse (m) a Deo ex intentione alicuius [285r] finis supernaturalis.

Ad secundam confirmationem iam dictum est saepe quod licet eventus naturales possent suapte natura provenire ex quadam providentia naturali, seclusa omni supernaturali praedestinatione (n), decuit tamen infinitam Dei sapientiam et misericordiam omnia ordinare secundum suam aeternam praedestinationem ad finem supernaturalem, quae communicare volebat creaturis intellectualibus, ut sic omnia naturalia elevarentur et

---

ll Ms glorificationem *tachado*.
m Ms et *tachado*.
n Ms defuit *tachado*.

---

72 Ambrosiaster, loc. cit.
73 Ioannes Diaconus, *Commentarii in epistolas S. Pauli*, In epistolam ad Romanos, c. 8: PL 30, 711D.
74 Ioannes Chrysostomus (S), *Commentarius in epistolam ad Romanos*, Homil. 15, n. 3: PG 60, 543s.
75 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 17, n. 34: PL 44, 985 s.
76 Augustinus (S), *Sermo* 158, c. 1ss: PL 38, 862ss.
77 PsAnselmus, *In omnes sanctissimi Pauli Apostoli epistolas...*, Ad Rom 8, fol. 31vK.
78 Nicolaus Lyranus, *Postilla*: Biblia Sacra cum... Nicolai Lyrani Postilla..., t. 6, fol. 20 r.
79 *Glossa interlinearis*, Rom 8,30: Biblia Sacra cum Glossis Interlineari..., t. 6. fol. 20r.
80 Caietanus (Card), *Commentarii in Summam Sancti Thomae*, 3 p., q. 1, art. 3, n. 6. Ed. Leonina, t. 11, 16a.

perficerentur aliquo modo ex illo fine altissimo, et reducerentur ad maximam finis unitatem, quod erit in gloriam Dei et suorum electorum, quia per hoc omnia naturalia illi subserviunt et subministrant.

Articulus tertius. Utrum Deus aliquem hominem reprobet?

Prima conclusio, affirmativa.

Secunda conclusio. Reprobatio est pars divinae providentiae respectu eorum qui a fine supernaturali deficiunt.

Tertia conclusio. Reprobatio non consistit in sola praescientia damnandorum, sed insuper includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi poenam aeternam pro ipsa culpa.

Quarta conclusio, quae habetur in solutione ad secundum. Reprobatio non est causa culpae, sed permissionis illius et derelictionis a Deo et poenae aeternae.

Quinta conclusio in solutione ad tertium. Reprobatio non subtrahit aliquid de potentia reprobati, quominus possit simpliciter et absolute gratiam adipisci et peccata vitare, quantum satis est, ut sibi imputetur quod in hoc vel illud peccatum labatur.

De prima conclusione nulla est difficultas. Constat enim ex Sacris Litteris ad Romanos 9, [22], ubi dicitur quosdam homines esse vasa irae aptata in interitum, et 2 ad Tim. 2, [20]: in magna autem domo [285v] non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia, et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam. Item Malachiae 1, [2-3]: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Quem locum intelligit D. Paulus ad Romanos 9, [22] de duabus sortibus hominum, una praedestinatorum, qui figurantur in Iacob, altera reproborum, qui figurantur in Esau. Item Matthaei 7, [23], et 25, [12], dicitur esse aliquos homines quos Deus nescit; hoc autem non potest intelligi nisi de scientia approbationis. Certum igitur est esse aliquos homines non approbatos a Deo in vitam aeternam atque adeo reprobatos. Confirmatur quia in eodem loco Matthaei 25, [41] dicitur huiusmodi hominibus esse paratum a Deo ignem aeternum, quod non est aliud quam Deum reprobasse illos in aeternam damnationem.

Accedit demum ratio D. Thomae in littera, quae, licet non probet fuisse necessarium simpliciter quod Deus reprobaret aliquos homines, probat tamen sufficienter fuisse valde congruum ad ostensionem divinae sapientiae et iustitiae et ad pulchritudinem et perfectionem totius universi; suavis enim dispositio divinae providentiae petit ut sinat unamquamque rem operari secundum exigentiam suae naturae, atque adeo ut permittat res aliquas defectibiles deficere a suo fine. Sic enim impletur illud Sapientiae 8, [1]: attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter; ergo ad suavem dispositionem providentiae supernaturalis qua Deus ordinat creaturas rationales natura sua defectibiles in vitam aeternam, pertinet ut permittat aliquas deficere ab eo fine, et istae sunt quae merito vocantur reprobatae a Deo, quia hoc quod est deficere ab ultimo fine non potest esse sine culpa eius qui deficit, ac proinde non potest esse sine eo quod Deus reprobet sic deficientes.

Ex dictis patet non posse citra periculum fidei negari istam primam conclusionem D. Thomae; quamvis enim sint diversae opiniones inter catholicos circa quidditatem reprobationis et circa modum et causam ipsius, omnes tamen fateri tenentur [286r] simpliciter et absolute Deum reprobasse aliquos homines. Neque id negat Catharinus (81) ut falso illi (ñ) imponit Soto super ad Romanos 9, [22] (82) sed solum adhibet specialem modum explicandi divinam reprobationem contra communem antiquorum theologorum sententiam.

[Dubium primum. Utrum reprobatio sit actus divini intellectus]

Circa alias conclusiones dubitatur primo, utrum reprobatio formaliter sit actus divini intellectus? Et videtur quod non. Quia reprobare secundum propriam nominis significationem respicit malum ut sic, iuxta illud Isaiae 7, [15]: ut sciat reprobare malum et eligere bonum; sed proprium est voluntatis versari circa bonum et malum, prosequendo unum et refutando aliud; ergo reprobatio formaliter est actus divinae voluntatis. Confirmatur ex D. Paulo, ad Romanos 9, [13.22], ubi reprobationem vocat odium et iram Dei; sed odium et ira non sunt actus intellectus sed potius voluntatis; ergo.

Scotus (83), D. Bonaventura (84), Gabriel (85) et alii qui tenuerunt praedestinationem esse actum voluntatis, fortiori ratione id tenent de reprobatione; immo Durandus (86) et Gregorius 1, d. 41 (87), licet teneant praedestinationem esse actum divini intellectus, videntur tamen dicere quod reprobatio est actus divinae voluntatis, quo ante praevisionem operum voluit absolute et efficaciter excludere aliquos ab aeterno suo regno; et idem sentit Marsilius 1, q. 41 (88) cum plerisque aliis.

Respondeo nihilominus de reprobatione loquendum esse proportionabiliter ad ea quae diximus in articulo primo de praedestinatione, ac proinde, sicut ibi dicebamus praedestinationem formaliter consistere in actu divini intellectus disponentis et ordinantis media, per quae efficaciter dirigatur homo in vitam aeternam, connotando actum divinae voluntatis eligentis efficaciter hominem in illum finem et acceptantis media ad eun-

ñ Ms sibi

81 Catharinus Ambrosius, *Commentaria... in omnes Divi Pauli... Epistolas*, Ad Rom 9, Venetiis 1551, p. 91-101.

82 Soto Dominicus, *In epistolam divi Pauli ad Romanos Commentarii*, c. 9, v. 22, Antuerpiae 1550, p. 276 s.

83 Scotus, *Quastiones in librum primum Sententiarum*, In 1, dist. 40, q. un., n. 3: Opero omnia, t. 10, p. 683.

84 Bonaventura (S), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, In 1, dist. 40, art. 1, q. 2: Opera omnia, t. 1, p. 705.

85 Gabriel Biel, *Epitome et Collectorium in quatuor Sententiarum libros*, In 1, dist. 40, art. 1, no. 2, s. fol.

86 Durandus, *In Petri Lombardi Sententias*, In 1, dist. 41, q. 1, fol. 109v.

87 Gregorius Ariminensis, *Super primum et secundum Sententiarum*, In 1, dist. 40.41, q. 1, art. 2, fol. 157 MN.

88 Marsilius de Inghen, *Quaestiones super Quattuor libros Sententiarum*, In 1, q. 41, art. 1, Argentinae 1501, t. 1, fol. 171v-172r.

dem finem ordinata, ita etiam dicendum est reprobationem formaliter consistere in actu divini intellectus disponentis et ordinantis permittere aliquos deficere [286v] a mediis, per quae consequendus esset efficaciter finis vitae aeternae, connotando actum divinae voluntatis eligentis permittere quod isti deficiant ab hoc fine et ab <h>iis mediis. Haec est sententia D. Thomae in hoc articulo, quam sequuntur Capreolus (89), Caietanus (90) et alii thomistae communiter cum Alexandro, 1 parte, q. 29, membro 2 (91).

Et probatur, quia quod reprobi deficiant a mediis et fine supernaturalibus non est absque Dei providentia permittentis illos deficere; haec autem providentia permissiva non est aliud quam reprobatio, neque habet aliud nomen secundum communem usum loquendi; ergo non potest negari reprobationem esse quandam providentiam condistinctam praedestinationi, ac per consequens esse actum intellectus; quia providentia generaliter loquendo ad intellectum pertinet formaliter et per se.

Sed pro maiori explicatione huius rei advertendum certum esse secundum fidem et secundum bonam physicam nihil, sive boni sive mali, fieri in mundo, nisi Deo efficiente aut permittente illud. Constat autem quod sunt multi qui peccant et perseverant in peccatis usque ad finem vitae, ac tandem damnantur poena aeterna; non ergo potest negari istorum peccata et perseverantiam in peccatis cum aeterna damnatione esse effecta vel saltem permissa a Deo, secundum aeternam dispositionem suae providentiae; nihil enim facit Deus aut permittit facere in tempore, nisi [secundum] quod divina providentia disposuit faciendum aut permittendum in tempore; illa igitur providentia, qua Deus disposuit permittere aliquos peccare et perseverare in peccatis usque in finem vitae, et sic perseverantes punire in aeternum, est quam modo vocamus reprobationem, non curando pro nunc an Deus habuerit absolutam et efficacem voluntatem excludendi aliquos a regno, vel certe non admittendi illos ante praevisionem finalis impoenitentiae ipsorum, an vero exspectaverit videre [287r] finalem ipsorum impoenitentiam, antequam haberet absolutam et efficacem voluntatem excludendi, vel non admittendi illos ad suum regnum. Quidquid enim sit de hoc, illud est certum quod reprobatio formaliter consistit in actu divini intellectus, quo Deus disposuit et ordinavit inferre poenam aeternae damnationis, supposita praevisione peccati, vel etiam disposuit et ordinavit, ante omnem praevisionem peccati, permittere quod aliquis peccaret et quod perseveraret in peccato usque in finem, ita ut infallibiliter deficeret ab ultima beatitudine, et incurreret aeternam damnationem, de quo latius in articulo quinto.

Ad argumentum respondeo quod nomen reprobationis non solum potest (o) referri ad voluntatem, sed etiam ad intellectum; sicut enim vo-

---

o Ms solet *tachado.*

---

89 Capreolus, *Defensiones Theologiae D. Thomae Aquinatis,* In 1, dist. 40, q. 1, concl. 5, t 2, p. 457.

90 Caietanus (Card), *Commentarii in Summam Sancti Thomae,* In 1 p., q. 23, art. 3, n. 6. Ed. Leonina, t. 4, p. 275b.

91 Alexander de Hales, *Summa theologica,* P. 1, inq. 1, tract. 5, sect. 2, q. 4, tit. 2, c. 2, n. 235, t. 1, p. 329.

luntate reprobamus malum et eligimus bonum, ita etiam intellectu reprobamus falsas opiniones et approbamus veras. Sed quidquid sit de propria significatione grammaticali huius nominis, res significata per illud in hac materia est actus divinae providentiae condistinctus et oppositus praedestinationi ex parte finis et modi tendendi in illum; praedestinatio enim tendit in finem vitae aeternae, positive inducendo et causando omnia necessaria et conducentia per se ad consecutionem talis finis; reprobatio autem tendit in exclusionem alicuius a vita aeterna, non positive inducendo et causando quaecumque sunt necessaria per se et ordinata ad talem finem sive ad ipsam exclusionem, sed permissive relinquendo hominem deficere a mediis necesariis ad vitam aeternam, ita ut infallibiliter incurrat peccata propter quae damnetur infallibiliter in aeternum. Et ideo praedestinatio est providentia positiva simpliciter et absolute, reprobatio autem est providentia permissiva; nam ad perfectum gubernatorem praesertim universalissimum spectat permittere aliquos defectus. Ad confirmationem respondeo quod Apostolus ibi explicat reprobationem nomine odii et irae propter actum voluntatis, quem connotat et praesuppositive includit.

[Dubium secundum. Utrum peccata reproborum sint effectus reprobationis]

[287v] Dubitatur secundo circa quartam conclusionem: utrum inter effectus reprobationis debeant numerari peccata propter quae finaliter damnantur reprobi et excluduntur a vita aeterna?

Et videtur quod si[c], primo, quia providentia est causa omnium mediorum, quae per se requiruntur ad finem intentum per talem providentiam; sed peccatum est medium per se requisitum et ordinatum ad finem reprobationis; ergo vere et proprie est effectus illius. Maior satis patet ex dictis in hoc articulo et praecedentibus. Minor probatur, quia finis intentus per reprobationem est manifestatio divinae iustitiae et sapientiae in punitione peccatorum et eorum exclusione a vita aeterna; ad hanc autem manifestationem manifestum est per se requiri peccatum, ita quod non potest obtineri talis manifestatio sine illo.

Secundo. Reprobatio non est minus efficax in ordine ad suum finem quam praedestinatio; sed non potest habere certam et infallibilem efficaciam respectu finis, nisi praedeterminando peccatum tanquam medium efficiendum virtute ipsius reprobationis; ergo. Maior patet, quia tam infallibile est reprobum esse damnandum sicut praedestinatum esse salvandum; et non magis potest ille salvari quam iste damnari. Minor probatur, quia, quantumcumque Deus determinaverit permittere quod aliqui pecce[n]t, non est infallibile ipsos peccaturos nisi praedeterminet positive causare ipsum peccatum; semper enim manent illi liberi et cum auxilio sufficienti ad vitandum quodcumque peccatum. Confirmatur, quia permittere quod aliquis peccet non est aliud quam sinere illum ut, si voluerit peccare, id possit sine impedimento facere; sed ex eo quod Deus sinat aliquem hoc modo, non sequitur infallibiliter quod de facto peccet; ergo ad hoc quod reprobatio habeat efficaciam infallibiliter, non sufficit permittere hominibus peccata, sed omnino est necessarium positive causare in illis peccata.

Tertio. Reprobatio est causa inferendi poenam pro peccatis; [288r] sed saepe contingit unum peccatum esse poenam alterius ut tradit D. Augustinus variis in locis (92) ex Sacris Litteris; ergo non potest negari reprobationem esse causam aliquorum peccatorum, eorum saltem quae sunt poena alterius peccati.

Quarto. Praedestinatio est causa adaequata vitandi peccata, saltem in fine vitae; ergo reprobatio est causa quod non vitetur peccatum finale, atque adeo est causa ipsius peccati vel certe perseverantiae in illo. Antecedens de se patet et consequentia probatur, quia effectus contrarii e<t> causis contrariis provenire debent, et si affirmatio est causa adaequata affirmationis, negatio erit etiam causa negationis; cum ergo reprobatio sit quaedam negatio praedestinationis vel eam intrinsece includat, manifestum est quod sicut praedestinatio est causa adaequata vitandi peccata, ita etiam reprobatio debet esse causa quod non vitentur, sed fiant.

Ultimo arguitur ex variis testimoniis sacrae Scripturae, quibus dicitur Deum non solum permittere quod homines labantur in peccata, sed etiam positive inducere homines ad peccandum ut magis ac magis recedant ab ipso Deo, et certius deficiant ab ultimo fine supernaturali. Ergo non solum reprobat permissive reliquendo homines labi, sed etiam positive causando eorum peccata. Antec. Exodi 9, [12] et 10, [1]: induravit Dominus cor Pharaonis; Iosue 11, [20]: Domini sententia fuerat ut indurarentur eorum corda ut nullam mererentur clementiam; Iob 12, [24-25]: immutat cor principum populi terrae et decipit eos et errare eos facit quasi ebrios; Ps. 104, [25]: convertit cor eorum ut odirent populum eius, et dolum facerent in servos eius; Proverbiorum 16, [4]: omnia propter semetipsum operatus est Dominus etiam impium in diem malum: Isaiae 6, [10]: excaeca cor populi huius et aures eius aggrava ut non videant oculis et convertantur; ad Rom. 1, [28]: tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt; 2 ad Thesal. 2, [10]: mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio.

[288v] Confirmatur ex D. Augustino, libro 5 Contra Iulianum, c. 9 (93), ubi ex praedictis testimoniis Scripturae concludit: liquido apparet occulto Dei iudicio fieri perversitatem cordis; et libro De gratia et libero arbitrio, c. 21 (94), cum adduxisset haec et multa alia testimonia Scripturae subiungit: his et talibus testimoniis divinorum eloquiorum, quae omnia commemorare nimis longum est, satis quantum existimo manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona, pro sua misericordia, sive ad mala, pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem iusto: non ergo potest negari secundum D. Augustinum, peccata esse effectus divinae reprobationis, et Deum concurrere ad peccata<s> reproborum, non solum permissive, sed etiam positive inclinando et impellendo illos ad peccandum.

---

92 Augustinus (S), *De natura et gratia*, c. 22, n. 24: PL 44, 258; *Contra Iulianum*, l. 5, n. 10: PL 44, 788; *Contra Iulianum opus imperfectum*, l. 4, 31: PL 45, 1354; etc.

93 Augustinus (S), *Contra Iulianum*, l. 5, c. 3, n. 12: PL 44, 790.

94 Augustinus (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 21, n. 43: PL 44, 909.

Propter haec et alia huiusmodi Lutherus, Calvinus et multi alii haeretici nostri temporis, ut referunt Roffensis art. 36 contra Lutherum (95), Decanus Lovaniensis art. 7 contra Calvinum (96), et Vega l. 2, c. 15 (97), dixerunt Deum per hoc quod reprobat aliquem, causare eius peccata tanquam effectum ipsius reprobationis, ita ut proditio Iudae non sit minus proprium opus Dei quam vocatio Pauli. Idem docuit olim Wicleff, haereticus, ut refert Waldensis, l. 1 doctrinalis fidei, c. 21 et 22 (98), et longe prius circa tempora apostolorum fuerunt aliqui, dicentes Deum instigare et impellere homines ad malum per inspirationes privatas, quas illi vocabant occultas Dei tentationes, ut refert Beda super illud Iacobi 1, [13] (99): nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur.

Sed haec sententia omnino reicienda est tanquam haeretica. Damnatur enim expresse in concilio Arausicano [2], cap. ultimo, ubi dicitur: aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed, etiam si sunt qui tantum malum, credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus (100); [289r] et in concilio Tridentino, sess. 6, can. 6: si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera [ita] ut bona Deum operari, non permissive solum sed etiam proprie et per se, anathema sit (101). Confirmatur ex Sacris Litteris, Ecclesiastici 15, [12.14-15]: non dicas ille (scilicet Deus) me implanavit; non enim necessarii sunt ei homines impii, et statim: Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui; adiecit mandata et consilia sua: si volueris mandata servare, conservabunt te etc. Sapientiae 1, [13.16]: Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione vivorum: impii autem manibus et verbis accersierunt illam. Oseae 13, [9]: perditio tua, Israel, in me tantummodo auxilium tuum. Habacuc 1, [13ss]: mundi sunt oculi tui ne videant malum et respicere ad iniquitatem non poteris. Ac tandem Iacobi I, [13]: Deus neminem tentat, intentator malorum est etc. Ex quibus locis et aliis innumeris colligunt communiter sancti Patres, Deum neque ordinasse, neque praedeterminasse aliquos ad peccandum, neque concurrere ad peccatum, positive inducendo vel movendo motione praevia, sed permissive tantum se habere respectu peccatorum. Ita D. Ireneaus, l. 4 contra haereses, c. 48, (102), Origenes, homilia 2 in lib. Iudicum (103) et super ad Rom. 9, (104), Chrysostomus, homilia 67 in

---

95 Roffensis Ioannes (I. Fisher), *Assertionis lutheranae confutatio*, art. 36 Antuerpiae 1537, fol 310ss.

96 Tapper Ruardus, *Explicatio articulorum... circa dogmata ecclesiastica*, art. 7, Lovanii 1565, t. 1, p. 258.260.

97 Vega Andreas, *De iustificatione doctrina universa...*, l. 12, c. 15, p. 271.

98 Waldensis Thomas, *Doctrinalis fidei*, l. 1, art. 1, c. 21, n. 2; c. 23, n. 1, Venetiis 1757, t. 1, col. 118. 126s.

99 Beda Venerabilis (S), *Expositio super Epistolas catholicas*, Super epistolam D. Iacobi, l. 13, c. 1: PL 93, 14.

100 Conc. Araus. 2, can. 25: Mansi 8, 717s.

101 ConcTrid 5, 798.

102 Irenaeus (S), *Contra haereses*, l. 4, c. 29 n. 1s: PG 7, 1063s; ed. Harvey 2, 199ss.

103 Origenes, *Homilia 2 in librum Iudicum*, n. 5: PG 12, 961; ed. Baeherens. GCS 30, 7, 2, 478.

104 Origenes, *Commentaria in epistotlam ad Romanos*, l. 7, n. 15s: PG 14, 1142-1147.

Ioannem (105), homilia 3 super ad Rom.(106) et hom. 8 super 2 ad Corinthios, (107), D. Damascenus, l. 4, c. 20 (108), D. Augustinus, lib. 83 quaestionum q. 2 (109), et lib. 2 de peccatorum meritis et remissione, c. 4, (110), D. Gregorius, homilia 11 in Ezechielem (111), et lib. 11 Moralium, c. 5 (112), quibus consentiunt universi alii Patres, dicentes cum D. Augustino ibi: Deo auctore neminem fieri deteriorem (113). Et cum D. Fulgentio: Deus non est auctor eius cuius est ultor (114). Denique, si Deus per reprobationem, voluntate absoluta et efficaci, ordinasset reprobos directe et positive ad peccandum, vere et proprie esset causa et auctor peccati, neque posset iuste punire peccatores pro eorum peccatis, cum essent ex eius voluntate commissa; haec autem [289v] sunt impia valde et absurdissima; ergo.

Omissis itaque haereticis, aliqui catholici, ut salvent infallibilitatem reprobationis et perfectam rationem providentiae, quam Deus gerit erga reprobos, dicunt quod divina reprobatio est causa efficax peccatorum quoad materiale ipsorum, non quoad formale, atque adeo quod peccatum pro materiali est effectus, divina reprobatione praedeterminatus et praeordinatus efficaciter, ante praevisionem usus liberi arbitrii, in eum finem ut ostendatur divina iustitia per punitionem peccatorum. Itaque, sicut elegit Deus quosdam voluntate efficaci ad vitam aeternam ante praevisionem usus liberi arbitrii ipsorum, et ex vi huius electionis determinavit movere efficaciter liberum arbitrium ad actus bonos et meritorios, quibus infallibiliter consequerentur vitam aeternam ad quam fuerant electi, ita etiam reprobavit alios, volendo efficaciter ante omnem praevisionem usus boni liberi arbitrii ipsos excludi a vita aeterna, et ex vi huius voluntatis determinavit movere illos efficaciter ad substantiam et entitatem materialem actuum malorum, quibus infallibiliter mererentur excludi a coelesti regno et damnari in aeternum. Haec sententia, licet multis viris sapientissimis nostri temporis probetur, mihi non satis probatur, quia favet multum sententiae haereticorum, quam reiecimus; si enim illis concedamus Deum praedeterminare et praemovere efficaciter liberum arbitrium hominis ad substantiam actus liberi, cui annexa est hic et nunc ratio culpae, parum vel nihil deest quin faciamus Deum auctorem ipsius culpae. Confirmatur, quia ratio culpae et malitiae moralis adeo est intrinseca substantiae quorundam actuum, ut vix aut nullo modo intelligi possit quod praedeterminet Deus efficaciter substantiam actus in particulari et non eius malitiam, ut patet in actu odii Dei, blasfemiae et similia, et hoc argumentum potissimum procedit in opinione Caietani (115), quam multi istorum sequuntur, quod

105 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 68 *in Ioannem*, n. 2: PG 59, 376ss.
106 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 3 *super ad Romanos* 16, n. 8s: PG 60, 560s.
107 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 8 *super* 2 *ad Corinthios* n. 2: PG 61, 455s.
108 Ioannes Damascenus (S), *Expositio... fidei ortodoxae*, l. 4, c. 19: PG 94, 1192s.
109 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus* 83, q. 3: PL 40, 11.
110 Augustinus (S), *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, l. 2, c. 4: PL 44, 153.
111 Gregorius (S), *Homilia* 11 *in Ezechielem*, l. 1, n. 25: PL 76, 916s.
112 Gregorius (S), *Moralia*, l. 11, c. 9, 5: PL 75, 958s.
113 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus* 83, q. 3: PL 40, 11.
114 Fulgentius (S), *Ad Monimum*, l. 1, c. 19: PL 65, 167. Exactamente el texto de San Fulgencio es: «...illius rei Deus ultor est, cuius auctor non est...».
115 Caietanus (Card), *Commentarii in Summan Theologiae S. Thomae*. In 1-2, q. 18, art. 5, Ed. Leonina 6, 132 a.

formale peccati et malitiae moralis [290r] consistit in aliquo positivo et reali, quod tribuit speciem ipsi actui; si enim hoc est verum, necessario dicendum videtur quod non potest praedeterminari efficaciter a Deo substantia actus mali, nisi praedeterminetur etiam formale peccati et malitia (p) moralis illius. Confirmatur praeterea, quia Deus non solum prohibet formalitatem peccati, sed etiam ipsam substantiam actus, cui est annexa hic et nunc ratio culpae; sed non est credendum quod Deus praedeterminet efficaciter et impellat nos ad faciendum contra suam prohibitionem, hoc enim esset illusorie prohibuisse et non serio; ergo nulla ratione dicendum est quod Deus praedeterminaverit peccata efficaciter etiam quoad materiale.

Denique, quando patres concilii Arausicani (116) et Tridentini (117) damnant anathemate eos qui dicunt Deum praedestinasse aliquos ad malum et causare peccata non solum permissive, sed positive, absolute loquuntur de malo culpae, non distinguendo pro materiali aut pro formali, sed damnando sententiam haereticorum, ut ab illis asserebatur; constat autem quod haeretici nostri temporis, facientes Deum auctorem malorum operum, non intendebant dicere quod Deus formaliter causaret peccatum, ita quod vere esset peccans et peccator; ergo absolute et simpliciter negandum est Deum praedestinasse sive praedeterminasse aliquos efficaciter ad malum culpae, etiam pro materiali, ante omnem praevisionem usus liberi arbitrii creati. Neque ex hoc sequitur quod Deus non concurrat ad entitatem materialem actus mali, per modum causae primae et universalissimae, aut quod non voluerit et ordinaverit ab aeterno concurrere ad substantiam actus mali, vere enim concurrit et causat quidquid est reale et positivum in actibus malis et in qualibet re mundi, et ab aeterno voluit et disposuit atque determinavit causare quaecumque in tempore causat. Sed cum hoc stat quod non impellat liberum arbitrium ad actus malos motione efficaci, [290v] praeveniente totaliter concursum liberi arbitrii; ad salvandam enim causalitatem divinam respectu istorum actuum sufficit quod concomitanter concurrat cum libero arbitrio, secundum quod videt in sua aeternitate ipsum liberum arbitrium depravatum exigere, ut egregie explicat Marsilius in 1, q. 45, art. 2 (118), de quo plura infra articulo 5 huius quaestionis.

His igitur omissis, respondeo directe ad dubium quod peccata non sunt effectus reprobationis, neque reprobatio divina est illorum causa vere et proprie.

Patet, quia reprobatio est actus sive operatio Dei; sed non potest dici Deum esse auctorem vel operatorem peccati absolute et simpliciter; ergo neque etiam potest dici quod reprobatio sit causa peccati, aut quod peccatum sit effectus illius.

Confirmatur, quia reprobatio formaliter loquendo non causat ut quod, sed ut quo ipse Deus causat; ergo. Si est causa peccati, necessario

---

p Ms *comenzó a escribir* formalis.

---

116 Conc. Araus. 2, can. 25: Mansi 8, 717s.

117 ConcTrid, sess. 6, can. 17: Ed. Goerr. 5, 798.

118 Marsilius de Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Setentiarum*, In 1, q. 45, a. 2, Argentinae 1501, fol. 193rv.

dicendum est Deum verius esse causam et auctorem ipsius peccati ut agens quod.

Item Deus non praedeterminat efficaciter peccatum quantum ad formale neque etiam quantum ad materiale, ut visum est; ergo reprobatio non est causa peccati; patet consequentia, quia proprius modus causandi providentiae divinae, cuius pars est reprobatio, est per praedeterminationem efficacem.

Denique ad salvandam infallibilitatem reprobationis in ordine ad suum finem, satis est quod Deus permittat peccatum et derelinquat hominem in illo usque ad finem vitae, substrahendo auxilium efficax, quod requiritur ad hoc ut homo de facto convertatur, prout latius explicabitur infra; ergo non est necessarium dicere quod peccatum sit effectus reprobationis, atque adeo non est dicendum, ne cogamur concedere Deum esse causam peccati, quod est valde impium et absurdum ut late solet demonstrari in 1-2, q. 79, art. 1 et 2.

Ad primum igitur argumentum, respondeo primo, quod Deus non reprobat aliquem effica [291r] citer et in particulari ante praevisionem peccati cum finali impoenitentia, et ideo peccata non sunt media per se ordinata vel disposita per divinam reprobationem aut effectus illius, sed sunt materia et obiectum, motivum sive causa ipsius reprobationis, quae necessario praerequiruntur ad illam, non vero efficiuntur virtute ipsius. Haec solutio multis placet, sed mihi placere non potest, tunc quia secundum illam neque permissio peccati neque derelictio in illo sunt effectus reprobationis, sed sola inflictio poenae, quod est manifeste contra D. Thomam, hic ad secundum, et contra rationem divinae providentiae, tunc etiam quia haec solutio supponit causam reprobationis esse peccatum finale ipsius reprobi, quod est contra communem theologorum sententiam et contra veritatem, ut latius in articulo quinto.

Unde, omissa ista solutione, respondeo secundo, quod finis directus, proximus et intrinsecus reprobationis non est punitio peccatorum, ut falso supponit argumentum, sed negatio gloriae ut habet rationem simplicis negationis, et medium per se et intrinsece necessarium ad hunc finem non est peccatum, sed simplex negatio gratiae efficacis et finalis; si enim per impossibile daretur homo qui moreretur sine peccato et sine gratia, ex eo solum quod non haberet gratiam sequeretur quod neque haberet gloriam. Verum est tamen quod secundum communem legem et cursum rerum non stat ista negatio auxilii efficacis et gratiae finalis absque peccato praecedente vel concomitante aut etiam subsequente, et ideo ista negatio vocatur permissio peccati vel derelictio in illo, et ad ipsam consequitur indirecte et per accidens peccatum et punitio illius; sed totum hoc est praeter intentionem primariam et directam reprobationis; unde non est imaginandum quod reprobatio divina formaliter et per se sit actus divinae iustitiae, primario ordinatus ad punitionem peccatorum, aut quod Deus permittat peccata eo potissimum fine ut habeat in quo exerceat suam iustitiam vindicativam puniendo peccatores, hoc enim videtur denotare crudelitatem in Deo; sed imaginandum est quod divina reprobatio est actus [291v] providentiae permissivae, per se et directe ordinatus ad manifestationem divinae sapientiae in recta gubernatione universi, secundum quam permittendum

erat ut aliquae creaturae suapte natura defectibiles deficerent de facto a fine ultimo; et ita finis proprius reprobationis non est positiva inflictio poenae, quae necessario et simpliciter supponit peccatum, sed est simplex negatio gloriae, quae consistit in hoc quod est non dare de facto gloriam.

Ad secundum argumentum, negatur minor; ex eo enim praecise quod Deus determinaverit non conferre aliquibus auxilium efficax et gratiam illam specialissimam, quam confert praedestinatis, sed relinquere illos cum auxiliis communibus sufficientibus ad salutem, consequitur infallibiliter quod peccent aliquando mortaliter, ita quod nunquam resurgant, licet in ordine ad singula peccata maneant omnino liberi.

Ad confirmationem respondeo quod, quamvis ex vi permissionis divinae et reprobationis, ut antecedit omnem praevisionem mali usus nostri liberi arbitrii, non sequatur certo et infallibiliter quod reprobus faciat hoc vel illud peccatum in particulari, sequitur tamen certo et infallibiliter quod faciat aliquod peccatum vage et in communi, propter quod cum effectu damnetur, non obstante quod habeat auxilium sufficiens, quo posset simpliciter et absolute vitare singula peccata divisive et in particulari.

Ad tertium, sunt qui concedant peccatum quatenus est poena alterius peccati causari a Deo secundum specialem providentiam, quasi praedeterminando liberum arbitrium ad talem actum peccati; ita videtur sentire Caietanus super 2 Regum 12, [11] et 16, [10] (119). Sed merito reicitur communiter, quia peccatum intrinsece est malum et repugnans Deo; ergo implicat quod eligatur ab ipso propter quemcumque finem.

Unde melius respondetur quod peccatum secundum se non est poena alterius peccati, neque infligitur a Deo positive per modum poenae, sed permissive tantum; permittit enim labi in quaedam peccata [292r] in aliorum poena quatenus ipsa peccata nocent peccanti et destruunt bonum ipsius; hac enim ratione possunt dici poena ipsius peccantis, non quatenus procedunt ex eius voluntate et induunt rationem culpae et mali moralis.

Ad quartum cum sua confirmatione respondeo quod sola praedestinatio non est causa totalis et adaequata simpliciter vitandi peccata aut consequendi gratiam, sed ipsa cum libero arbitrio cooperante, et ideo ex defectu liberi arbitrii provenit quod non vitentur peccata, non ex negatione praedestinationis aut ex reprobatione ipsa formaliter et per se, sed permissive tantum et quodammodo per accidens.

Ad quintum respondeo omnia illa loca Scripturae explicanda esse non positive, ut verba sonant prima facie, sed negative seu permissive, ut ex eo solum dicatur Deus indurare, excaecare, tradere in reprobum sensum et immittere operationem erroris etc., quia permittit haec fieri ex malitia hominum, non dando auxilium efficax vel gratiam specialissimam et extraordinariam, cum qua abicerent homines de facto cordis duritiem et caecitatem; ita explicant sancti unanimiter, praesertim D. Chrysostomus, homilia 3 super ad Romanos (120), Divus Damascenus, lib. 4, cap. 20 (121),

---

119 Caietanus (Card), *Commentarii in omnes authenticos Veteris Testamenti historiales libros et Iob*, Super 2 Regum, 12.16, Lugduni 1639, t. 2, p. 149b, 157b.

120 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 16 *super ad Romanos* 9: PG 60, 560.

121 Ioannes Damascenus (S), *Expositio... fidei ortodoxae*, l. 4, c. 19: PG 94, 1192s.

et Eutimius super Ioannem 5 (122), qui notant ad hoc propositum, [Regla] secundum morem Scripturae Sacrae vocari saepe actionem Dei id quod tantum est permissio. Ad eumdem modum solet explicari quod solet dici 2 Regum 16, [10] Dominum praecepisse Semei ut malediceret David, ut sit sensus quod permisit seu dimisit illum ut malediceret. Ita explicat D. Augustinus lib. De gratia et libero arbitrio, cap. 20 (123).

Sed urget aliquis, quia ad minus sequitur Deum permittere peccata hominum ea intentione et fine ut ipsi peccent; sed hoc sufficit ut peccatum dicatur effectus procedens ex intentione Dei reprobantis; ergo. Sequela patet, quia in verbis Pauli ad Rom. 1, [28] iam adductis expresse dicitur quod Deus tradidit aliquos in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt et 2 ad Thessalonicenses 2, [11] dicitur: immitte illis operationem erroris ut credant mendacio [292v] ubi illa particula ut denotare videtur causam finalem, ex cuius desiderio et intentione tradit Deus in reprobum sensum et immittit operationem erroris sive positive sive permissive.

[Vocabulum.] Respondeo quod ista particula ut in Sacris Litteris saepe denotat eventus consecutionem et non finem, ut egregie advertit D. Damascenus loco citato (124), et patet 3 Regum 17, [18], ubi vidua quae alebat Eliam prophetam dixit ei: ingressus es ad me ut rememorarentur iniquitates meae et interficeres filium meum. Ubi clare constat sensum non esse quod Elias ingressus fuerit ad illam viduam ex intentione interficiendi filium eius, sed quod hoc fuit consecutum post eius ingressum. Sic ergo, quando D. Paulus dicit Deum tradidisse quosdam in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt, non est sensus quod tradiderit seu permiserit (q) reprobum sensum ex intentione illius finis quod ipsi facerent quae non conveniunt, sed solum est sensus id fuisse consecutum post illam permissionem, non ex intentione Dei, sed ex malitia hominum, qui noluerunt uti auxilio sufficienti, prout poterant, ad abiciendum reprobum sensum.

Ad confirmationem respondeo cum D. Thoma, lectione 3 super ad Romanos 9, [18], quod D. Augustinus (125) ibi solum intendit Deum inclinare vel suscitare corda hominum ad malum, non tantum permissive, sed etiam occasionaliter, in quantum facit aliquod ex quo sumunt homines occasionem peccandi, licet ipse Deus fecerit ad inducendum eos in bonum, ut patet in Pharaone, qui ex divinis operibus miraculosis quae Deus ordinabat ad eius conversionem, sumpsit occasionem maioris obstinationis. Adhibent exemplum D. Irenaeus, l. 4, c. 48 (126), et D. Hieronymus in

---

q Ms **permiserit** *sobre palabra tachada ilegible.*

---

122 EUTHYMIUS, *Commentarium in Ioannem* 12, 40: PG 129, 1371. En cambio no hemos encontrado en el comentario al capítulo 5 nada referente a este problema.

123 AUGUSTINUS (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 20: PL 44, 906.

124 IOANNES DAMASCENUS (S), *Expositio... fidei ortodoxae*, l. 4, c. 19: PG 94, 1192s.

125 AUGUSTINUS (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 20, n. 41: PL 44, 905ss.

126 IRENAEUS (S), *Contra Haereses*, l. 4, c. 29, n. 1: PG 7, 1063s; Ed. HARVEY 2, 193ss.

epistola ad Hedybiam (r), q. 10, (127), quo eleganter explicant hanc rem, dicentes quod sicut sol, quantum est de se, illuminat omnia et liquefacit, et tamen aliqui excaecantur et obtenebrantur ab ipso [293r] propter infirmitatem suorum oculorum, et lutum induratur calore solis secundum propriam eius dispositionem (rr), ita etiam radius divinae lucis et bonitatis operatur mirabilia ad illuminandum et convertendum corda hominum quantum est de se; sed ex malitia hominum provenit quod aliqui indurentur in peccatis et incurrant mentis caecitatem occasione istorum operum mirabilium, ut patet Ioannis 12, [40] et Actuum (s) 2, [41], ubi refertur quod ex praedicatione et miraculis Christi et Apostolorum multi fiebant deteriores, et alii convertebantur.

Ex dictis igitur constitutum manet peccatum non esse effectum reprobationis, sed solam permissionem illius et derelictionem finalem (t), quam consequitur aeterna punitio.

Sed, ut plenius intelligatur in quo consistat ista permissio et derelictio Dei, videndum est quomodo se habeat Deus cum reprobis quantum ad auxilia quae illis confert.

| Dubium tertium. | [Utrum reprobis denegetur aliquando auxilium speciale necessarium ad salutem]

Dubium ergo tertium est circa ultimam conclusionem: Utrum Deus deneget aliquando reprobis auxilium speciale necessarium ad salutem?

Haec quaestio aliis verbis disputari solet: utrum omnes mortales, cuiuscumque sint conditionis aetatis vel status, habeant, quandiu vivunt in hoc mundo, auxilia sufficientia ad eorum salutem? Et videtur quod non: primo, quia pueri, qui moriuntur inter infideles vel etiam inter fideles, ubi non est copia baptismi, non habent remedium huius sacramenti; sed nullum aliud auxilium sufficit illis ad salutem; ergo non potest dici quod habeant auxilia sufficientia.

Dices Deum sufficienter providisse illis de auxilio et remedio, per hoc quod instituit sacramentum baptismi, quod autem aliquibus non applicetur, non est ex defectu Dei aut auxilii ipsius, sed ex culpa vel negligentia parentum aut aliorum ad quorum curam pertinebat.

Contra hoc arguitur secundo, quia contingit saepe parvulum absque aliqua culpa vel negligentia maiorum mori sine baptismo; ergo tunc saltem non dat Deus illis auxilium sufficiens. Confirmatur, quia multi parvuli moriuntur in uteribus maternis, quibus nullatenus [293v] potuit applicari aqua baptismalis; sed pro illis non est institutum hoc sacramentum nec aliquod aliud remedium; ergo prorsus relicti sunt a Deo sine auxilio sufficienti et necessario ad salutem.

---

r Ms Hediviam
rr Ms dispositionis
s Ms Actorum
t Ms finalis

---

127 Hieronymus (S), *Epistola* 120 *ad Hedybiam de quaestionibus duodecim*, c. 10: PL 22, 1000; ed Hilberg, CSEL 55, 504.

Tertio. Innumeris gentibus denegatum est donum fidei; sed sine fide nihil sufficit ad salutem; ergo talibus non dedit Deus auxilia sufficientia et necessaria. Confirmatur, quia impossibile est secundum legem ordinariam Dei quod credant in Christum illi, qui non audierunt eius praedicationem, iuxta illud ad Romanos 10, [14]: quomodo credent ei quem non audierunt?, quomodo autem audient sine praedicante? etc., quasi dicat: impossibile est quod credant in Christum nisi mittantur ad eos praedicatores; ergo gentes, ad quas nulli praedicatores sunt missi, non habent auxilium sufficiens quo salvari possint.

Quarto. Nulli reprobi possunt salvari; ergo nulli habent auxilium sufficiens ad salutem. Patet consequentia, quia manifesta videtur implicatio quod quis habeat auxilia sufficientia ad aliquid faciendum, et quod non possit illud facere. Confirmatur, quia sine dono praedestinationis et perseverantiae finalis nihil sufficit salvare hominem; sed omnibus reprobis fuit denegatum hoc donum ab aeterno ante praevisionem suorum operum; ergo non dantur illis auxilia sufficientia ad salutem.

Confirmatur secundo, quia, si reprobus peccator in articulo mortis constitutus haberet auxilium sufficiens ad suam conversionem, posset impedire et frustrare decretum divinae reprobationis; consequens est absurdum; ergo. Sequela patet, quia, si reprobus in articulo mortis habet auxilium sufficiens, poterit cum illo converti de facto; ex eo enim dicitur sufficiens quia per illud potest peccator converti; si autem convertatur in illo articulo, consequetur salutem, ac proinde impedietur decretum divinae reprobationis de damnatione illius aeterna.

Dices quod, licet reprobus possit simpliciter et in sensu diviso per illud auxilium sufficiens converti in articulo mortis, non tamen potest in sensu composito et ex suppositione quod Deus decrevit non dare illi auxilium efficax.

Contra hoc arguitur quinto, quia non est in potestate istius reprobi tol [294r] lere istam suppositionem divini decreti vel sensum compositum; ergo simpliciter non est in potestate istius consequi salutem vel impedire suam damnationem, quae infallibiliter sequitur ex illo divino decreto, ac per consequens non est dicendus habere auxilium sufficiens, quo possit fugere aeternam damnationem et ultimam consequi salutem. Confirmatur, quia fictitia videtur esse ista sufficientia auxilii, si non potest reduci in actum sine auxilio efficaci, et ex alia parte Deus decrevit firmiter non dare istud auxilium efficax; sed certum est quod Deus decrevit firmiter non dare auxilium efficax reprobis, saltem in fine vitae; ergo ficte et nugatorie dicitur reprobos pro tunc habere auxilium sufficiens ad salutem.

Sexto arguitur, quia in Sacris Litteris passim dicitur quod Deus deserit insignes quosdam peccatores in poenam praecedentium culparum, excaecando et indurando illos, ita ut non possint ad ipsum converti; ergo de istis non est negandum quin careant auxilio sufficienti et speciali. Consequentia probatur, quia, si haberent auxilium sufficiens, non esset cur dicerentur derelicti vel indurati prae aliis reprobis, qui de facto non convertuntur. Antecedens probatur Proverbiorum 1, [24.26.28]: vocavi et renuistis, extendi manum meam et non fuit qui aspiceret, etc.; et statim: ego quoque

in interitu vestro ridebo et subsanabo vos; tunc invocabunt me, et non exaudiam etc.; Isaiae 63, [17]: errare nos fecisti, Domine, a viis tuis, indurasti cor nostrum, ne timeremus te; Ieremiae 6, [8]: erudire, Hierusalem, ne forte receda<n>t anima mea a te, ne forte ponam te desertam terram et inhabitabilem; et paulo post [6,29]: frustra conflavit conflator, malitiae enim eorum non sunt consumptae, [30] argentum reprobum vocate eos, quia Dominus proiecit illos. Et c. 7, [15]: proiiciam vos a facie mea, sicut proieci fratres vestros; et statim [16]: tu ergo noli orare pro populo hoc et non obsistas mihi,quia non exaudiam te. Et capite 51, [9]: curavimus Babilonem et non est sanata, derelinquamus eam. Ex his et aliis plurimis testimoniis, quibus saepe dicitur Deum indurare, excaecare, tradere in reprobum sensum, immittere [294v] operationem erroris et alia huiusmodi, manifeste colligitur esse aliquos homines destitutos omni auxilio Dei, qui non possunt converti vel consequi remissionem peccatorum, quantumcumque ad id conentur per se ipsos vel etiam per alios. Talis fuisse videtur Esau, de quo dicitur ad Hebraeos 12, [17]: non invenit poenitentiae locum, quamquam cum lacrimis inquisiisset eam. Talis etiam fuisse videtur Antiochus, de quo dicitur 2 Machabaeorum 9, [13]: orabat scelestus Deum, a quo non erat misericordiam consecuturus. Talis praeterea fuit [Pharao] cuius cor induraverat Dominus. De his enim et similibus intelligendum videtur illud Ecclesiastes 7, [14]: considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexit, et Ioannis 12, [40]: propterea non poterant credere, quia excaecavit cor eorum et induravit cor eorum, ut non videant oculis et non intelligant et convertantur. Ubi non solum negatur huiusmodi homines esse aliquando convertendos, sed etiam dicitur quod non habent potentiam ut convertantur; carent igitur certissime auxilio sufficienti ad suam salutem. Confirmatur, quia sunt multa peccata omnino irremissibilia, quae nulla poenitentia deleri possunt, ut patet de peccato in Spiritum Sanctum, de quo dicitur, Matthaei 12, [32], quod non remittetur in hoc saeculo neque in futuro, et de peccato ad mortem de quo dicitur 1 Ioannis 5, (u) [16], non esse orandum pro illo; et ad idem pertinere videtur quod de quibusdam dixit apostolus, ad Hebreos 6, [6]: impossibile est rursus renovari ad poenitentiam; ergo qui in huiusmodi peccata prolapsi sunt non habent auxilium sufficiens Dei ut salvari possint, neque est Deus paratus illis conferre.

Confirmatur praeterea, quia hoc ipsum aperte videntur sentire Sancti Patres. In primis D. Augustinus, in libro De expositione Epistolae ad Romanos c. 62 (128), ubi inquit quod Pharao, postquam fuit induratus, non poterat obtemperare Deo, et idem dicit de aliis induratis et derelictis a Deo, libro De gratia et libero arbitrio, c. 20 et 21 (129). Unde in libro 3 De libero arbitrio, c. 18 (130), inquit quod huiusmodi homines necessario peccant, et

u Ms 1

128 AUGUSTINUS (S), *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, c. 62: PL 35, 2080.
129 AUGUSTINUS (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 20.21: PL 44, 905-909.
130 AUGUSTINUS (S), *De libero arbitrio*, c. 18, n. 51: PL 32, 1295s.

quod non possunt implere legem Dei aut vitare peccata; et in libro De praedestinatione et gratia, c. 14 et 15 (131), docet Pharaonem (v) destitutum fuisse omni praesidio interioris vocationis et misericordiae divinae. [295r] Divus quoque Ambrosius super ad Romanos: ideo excaecati sunt, ne de cetero possint credere et salvari (132). D. etiam Gregorius, libro 11 Moralium, c. 5, (133), loquens de Cain dicit: mutari non potuit, quia, exigente culpa malitiae suae, iam intus Deus cor reliquerat cui foris ad testimonium verba faciebat, et idem dicit contingere aliis derelictis a Deo, quod confirmat ex verbis Ecclesiastes iam adductis [7,14]; et libro 31 Moralium, c. 11 (134), supponit tanquam certum hoc ipsum contigisse Pharaoni. Praeterea D. Isidorus l. 2 De summo bono, c. 15 (135): nonnulli, (inquit) ita despiciuntur a Deo, ut deplorare sua mala non possint; et D. Bernardus, in quodam sermone de nimia fallacia praesentis vitae (136), dicit cor induratorum esse siccum ab omni rore gratiae spiritualis; his demum accedit D. Thomas, in hoc articulo, dicens reprobum non posse gratiam Dei adipisci, et clarius, in 2-2, q. 2, art. 5, ad primum, et 3 Contra Gentes, c. 161 et 162, dicit apertis verbis quod Deus non prevenit omnes peccatores auxilio speciali, sed aliquos relinquit absque auxiliis quibus possint credere et converti et isti dicuntur obdurati et excaecati; non ergo est formidandum concedere aliquos ita reprobari et deseri a Deo, ut non habeant auxilia sufficientia ad suam salutem.

Haeretici, affirmantes Deum inclinare et impellere corda reproborum ad peccata, ita quod est causa suorum scelerum, a fortiori dicunt quod non dat hominibus auxilia sufficientia et necessaria ad evitanda peccata et ad operanda quae necessaria sunt ad salutem. Sed contra istos satis disputatum est in dubio praecedenti et latius in 1-2, q. 79, art. 1 et 2. Alii vero antiquiores haeretici, licet concederent hominibus auxilia sufficientia et necessaria ad vitanda peccata, dicebant tamen post peccata commissa non dari auxilium necessarium vel sufficiens ad consequendam eorum remissionem. Ita sensere quidam de peccato in Spiritum Sanctum vel de peccato ad mortem, cuius meminit D. Ioannes evangelista ubi supra [1 Io 5, 16s]. Sed alii magis generaliter dicebant nullum peccatum post baptismum commissum posse per poenitentiam remitti, neque ad id dari aliquod [295v] auxilium sufficiens. Alii, quamvis admitterent poenitentiam et remissionem peccatorum post baptismum semel aut iterum, non tamen saepius.

Sed contra huiusmodi haereticos non est modo disputandum ex professo, quia potius videntur errare contra virtutem poenitentiae quam contra divinam providentiam seu reprobationem, et ideo eorum impugnatio pertinet ad materiam de poenitentia, 3 p., q. 86, art. 1, ubi D. Thomas docet

v Ms relic. *tachado.*

131 PsAugustinus, *De praedestinatione et gratia*, c. 14, n. 16: PL 45, 1675.
132 Ambrosiaster, *Commentarius in 13 epistulas paulinas*, In epistolam ad Romanos: PL 17, 155s.
133 Gregorius (S), *Moralium libri...*, l. 11, c. 9, 5: PL 75, 958s.
134 *Op. cit.*, l. 31, c. 14. n. 26: PL 76, 586.
135 Isidorus Hispalensis (S), *Sententiarum libri tres*, l. 2, c. 15: PL 83, 618.
136 Bernardus (S), *Sermones de diversis*, sermo 1, n. 2: PL 183, 538A.

erroneum esse dicere quod detur aliquod peccatum in hac vita, ad cuius remissionem non sufficiat vera poenitentia quae haberi potest in hac vita. Unde, relictis haereticis, sunt aliqui catholici qui, quamvis concedant Deum regulariter loquendo dare omnibus hominibus auxilia sufficientia ad salutem, dicunt tamen omnibus reprobis denegari finaliter huiusmodi auxilia. Ita Gregorius Ariminensis, 1, d. 46, ad 3 (137), Driedo, De captivitate et redemptione generis humani, tractatu 5, per totum, maxime c. 3, conclusione 4 et 5 (138), quos sequitur Cosmas Philiarchus, in tractatu speciali de praedestinatione cap. 15 (139), et favet Decanus Lovaniensis, art 7, paulo ante solutiones argumentorum (140), ubi dicit hanc sententiam esse magis consentaneam D. Augustino et Patrum Conciliis quam opposita, licet ipse in oppositam magis inclinet.

Alii vero dicunt communibus peccatoribus dari auxilia specialia et sufficientia, quibus stimulantur miris modis ad suam conversionem; id tamen negant de induratis, quos dicunt relinqui cum solo auxilio generali, quod non sufficit ad salutem. Ita Roffensis art. 36 contra Lutherum, post medium (141); refertur etiam pro eadem sententia Abulensis, super Exodi 4, [21], q. 12 (142). Solet etiam tribui tanquam primo auctori Armacano l. 9 De questionibus Armenorum, c. 27 (143), sed immerito, ut patet ex fine illius (w) capituli.

Alii demum fatentur omnibus adultis dari auxilia sufficientia ad salutem, sed non omnibus parvulis.

His verumtamen non obstantibus, respondeo ad dubium, certum esse quod Deus dat omnibus hominibus, quantumcumque [296r] reprobis et induratis, dum sunt in hac vita, auxilia sufficientia, quibus possint, si velint, vitare quodcumque peccatum et facere quae sunt necessaria ad salutem; taliter quod non vitare peccata, aut non facere quae tenentur in ordine ad suam salutem, nunquam est ex defectu Dei, sed ex defectu ipsorum hominum vel certe ipsius humanae naturae. Hanc conclusionem intendit D. Thomas in solutione ad tertium, ubi inquit per reprobationem non auferri aliquid de potentia reprobati, quominus possit vitare quodcumque peccatum et gratiam adipisci; et eandem intendit 3 p., q. 86, art. 1, ubi non solum dicit esse erroneum asserere quod sint aliqua peccata quae non possint per veram poenitentiam remitti, sed etiam dicit esse erroneum quod

---

w Ms articuli *borrado*.

---

137 Gregorius Ariminensis, *Super primum et secundum Sententiarum*, In 1, dist. 46, ad 3, fol. 180v O-Q.

138 Driedo Ioannes, *De captivitate et redemptione generis humani*, tract. 5, Lovanii 1534, p. 388-461; tract. 5, c. 3, concl. 4.5, p. 416s.

139 Filiarchus Cosmas, *Quaestio de causa praedestinationis et reprobationis*, c. 15, Florentiae 1575, p. 145-179, praecipue p. 151s.

140 Tapper Ruardus, *Explicationes articulorum... circa dogmata ecclesiastica*, art. 7, t. 1, p. 255s.

141 Roffensis Ioannes, *Assertionis lutheranae confutatio*, art. 36, fol. 310rv.

142 Abulensis (Alphonsus de Madrigal), *Super Exodum*, c. 4, q. 12, Venetiis 1528, fol 19.

143 Armacanus (Robertus Wauchop), *Summa... in Quaestionibus Armenorum*, l. 9, c. 27, Parisiis 1512, fol. 72v-73r.

sit aliquis peccator in hac vita, qui non possit poenitere de suis peccatis, quandiu manet rationis compos. Idem sentiunt communiter doctores in materia de poenitentia. Sed potissimum videndi sunt pro ista conclusione Adrianus, in 4 tractatu De poenitentia, q. 1, art. 3 (144); Medina, C[odex] de poenitentia, q. 11 (145); Vega l. 13, a c. 1 usque ad 13 et c. 23 (146); Soto l. 1 De natura et gratia, c. 18 (147), et Decanus Lovaniensis, ubi supra (148).

Probatur ista sententia, primo, ex modo loquendi Sacrae Scripturae, quae ubique praedicat et clamat Deum expectare peccatores ad poenitentiam, et ubique exhortatur et monet homines ut convertantur ad ipsum ex toto corde per veram caritatem et contritionem. Haec autem frustra et illusorie dicerentur, nisi omnes haberent auxilia sufficientia, quibus possent, si velint, operari quae sunt necessaria ad salutem; ergo. Consequentia cum minore est manifesta et maior probatur ex innumeris locis Sacrarum Litterarum, quae ad id solent adduci, cuiusmodi est illud Proverbiorum 1,[20.21.23] : Sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem suam, in capite turbarum clamitat, in foribus portarum urbis profert verba sua dicens : convertimini ad correctionem meam; en proferam vobis spiritum meum, etc.; Isaiae 65, [1s] : dixi (x) ecce ego, ecce ego ad gentem quae nesciebat me et quae non [269v] invocabat nomen meum; expandi manus meas tota die ad populum incredulum, qui graditur in viam non bonam; Trenorum 3, [31s] : non repellet in sempiternum Dominus, quia, si abiecit, et miserebitur secundum multitudinem misericordiarum suarum; Ps. 76, [10] : numquid obliviscetur misereri Deus? numquid continebit in ira misericordias suas? Quasi dicat : nequaquam. Ezechielis 18, [23] et 33, [11] : nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat; Ioelis 2, [12ss] et Zachariae 1, [3], et alias saepe clamat Deus : convertimini ad me etc. Et Christus Dominus, Mt. 11, [28] : venite ad me omnes qui laboratis etc., et ad Romanos 2, [4] : an divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis? ignorans quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit?; 2 Petri 3, [9] : patienter Deus agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti; Apocalipsis 3, [20] : ecce sto ad ostium (y) et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum et coenabo cum illo. Sed inter haec omnia testimonia pulcherrimum videtur esse illud Isaiae 49, [8.14.15] : in tempore placito exaudivi te et in die salutis auxiliatus sum tui, et dixit Sion : dereliquit me Domi-

---

x Ms *tacha la* t *de* dixit.
y Ms *tacha la* h *de* hostium.

---

144 Hadrianus VI, *Quaestiones in Quartum Sententiarum*, Lugduni 1546, fol. 210v-216v, praesertim fol. 214r. 216r.

145 Medina Ioannes, *In titulum de Paenitentia eiusque partibus commentarii, Codex de Paenitentia*, q. 11, Salmanticae 1553, fol. 36vGH.

146 Vega Andreas, *De iustificatione doctrina universa...*, l. 13, c. 1-13.23, p. 485-525.551.

147 Soto Dominicus, *De natura et gratia*, l. 1, c. 18, Salmanticae 1554, fol. 66r.

148 Tapper Ruardus, *Explicationes articulorum ...circa dogmata ecclesiastica*, art. 7, t. 1, p. 255s.

nus et Dominus oblitus est mei. Numquid oblivisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui? Et si illa oblita fuerit, ego [tamen] non obliviscar tui. Quibus verbis summopere commendatur divina misericordia ad effectum praebendi auxilium omnibus hominibus, quantum satis fuerit ex parte Dei, si ipsi voluerint salutem consequi.

Neque obstat dicere quod haec testimonia intelliguntur de communibus peccatoribus, non de induratis et obstinatis in suis peccatis; nam certum est Pharaonem fuisse induratum, et tamen de illo dicitur Sapientiae 12, [10], quod dedit illi tempus et locum et alia auxilia, per quae posset mutari a malitia sua, si voluisset. Unde D. Augustinus, De praedestinatione et gratia, c. 15 (149), et refertur capitulo Nabucodonosor 23, q. 4, (150), comparat Pharaonem Nabucodonosor, dicens illos fuisse aequales quantum ad culpam et duritiam cordis [297r] et quantum ad alia per quae possent converti, sed de facto non fuisse conversum Pharaonem sicut Nabucodonosor fuit conversus, quia noluit consentire et uti bene divinis auxiliis sicut iste. Confirmatur ista sententia ex verbis D. Pauli 1 ad Timotheum 2, [4]: Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; ubi, licet variae sint expositiones Sanctorum Patrum, quas recitat D. Thomas, ibi et supra q. 19, art. 6 ad primum, tamen celebrior et magis recepta est quam tradit D. Damascenus, l. 2, c. penultimo (151), et D. Augustinus, De spiritu et littera, c. 33 (152): Deum velle omnes homines salvos fieri voluntate signi et antecedente, in quantum omnibus et singulis praebet auxilia et media per quae possent salvari, si ipsi velint. Unde eleganter Ecumenius super illum locum inquirit: si Deus vult omnes salvos fieri, quare non fit quod vult? Et respondet: non fit quia illi nolunt, nihil enim ex necessitate facit in nobis Deus (153). Quasi dicat: quod homines non salventur, non est ex defectu divinae voluntatis vel auxilii sufficientis, sed tantum ex defectu propriae voluntatis depravatae.

Confirmatur praeterea ex communi consensu Sanctorum Patrum et Conciliorum. Sancti enim communiter dicunt quod sicut sol quantum est de se illuminat omnes, nisi ipsi oculos avertant ab eius luce, ita etiam Deus offert omnibus lumen gratiae, paratus quantum est de se illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum, nisi homo ipse voluntarie avertat oculos mentis et resistat luci divini auxilii. Ita D. Dionysius c. 9 Coelestis Hierarchiae (154); Irenaeus l. 4, c. 48 (155); Origenes l. 3 Peri ar-

---

149 PsAugustinus, *De praedestinatione et gratia*, c. 15, n. 17: PL 45, 1675s.
150 *Corpus Iuris Cononici, Decretum Gratiani*, c. 22, C. 23, q. 4. Ed. Richter, 1, 782.
151 Ioannes Damascenus (S), *Explicatio... fidei ortodoxae*, l. 2, c. 29.30: PG 94, 968-976.
152 Augustinus (S), *De spiritu et littera*, c. 33: PL 44, 237s.
153 Ecumenius, *Commentarium in epistulam 1 ad Timotheum* 2, 4, c. 4: PG 119,149.
154 PsDionysius, *De coelesti hierarchia*, c. 9, n. 4: PG 3, 261.
155 Irenaeus (S), *Contra haereses*, l. 4, c. 29: PG 7, 1063s; ed. Harvey, (l. 4, c. 45). 2. 246s.

chon (156); D. Hieronymus, Epistola ad Hedybiam (z) q. 10 (157); Chrysosthomus, super Matthaeum 20, exponendo parabolam de operariis (158) et super illud Ioannis 1, [9]: qui illuminat omnem hominem etc. (159) et super illud ad Romanos 9, [16]: non est volentis neque currentis, etc. (160) et super illud 1 ad Timotheum 2, [4]: Deus vult omnes homines etc. (161). Ubi idem docent D. Ambrosius, (162), Hieronymus (163) [297v] Theofilactus (164) et alii. Consentit etiam D. Augustinus, libro De praedestinatione sanctorum c. 13 et 14 (165), libro 3 De libero arbitrio, c. 19 (166), super Psalmum 45 (167) et in epistola 49 (168), ubi inter alia dicit: nunquam defuit voluntas Dei ad salutem mortalibus. Idem tradit Gelasius Papa in decreto de vinculo anathematis (169), ubi universaliter docet tanquam certum secundum fidem quod omnes peccatores, dum sunt in hac vita possunt poenitere de peccatis quantumcumque enormibus. Idem habetur in capite Firmiter de Summa Trinitate et fide catholica circa finem, ex Concilio Lateranense sub Innocentio III (170). Idem etiam habetur ex Concilio Tridentino, sess. 6, can. 29 (171), ubi damnantur anathemate qui dixerint non posse aliquem per Dei gratiam resurgere a peccatis. Et in eadem sessione, c. 11 et 13 (172), definitum fuerat quod Deus nunquam deserit iustificatos, nisi ab eis prius deseratur. Supponit ergo Concilium tanquam rem certissimam quod nemo periit ex defectu divini auxilii sufficientis, sed ex propria malitia.

Denique ratione probatur ista sententia, quia, si Deus non daret auxilium sufficiens quo possent homines vitare peccata et poenitere de illis postquam commissa sunt, obligaret nos ad impossibilia; sed hoc non est dicendum; ergo... Maior est manifesta, quia omnes et singuli tenemur vi-

---

z Ms Hediviam

---

156 Origenes, *De Principiis libri quatuor*, l. 3, n. 21: PG 11, 297s; ed. Koetschau, GCS 22, 239s.

157 Hieronymus (S). *Epistola* 120 *ad Hedybiam de quaestionibus* 12, c. 10, n. 841: PL 22, 1000; ed. Hilberg, CSEL 55, 504.

158 Ioannes Chrysostomus (S), *Commentarius in S. Matthaeum*, [c. 20, 1-16], Homil. 64, n. 3: PG 58, 613.

159 Ioannes Chrysostomus (S), *Commentarius in S. Ioannem*, Homil. 7, n. 1s: PG 59, 65-68.

160 Ioannes Chrysostomus (S), *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, Homil. 16, n. 9: PG 60, 561s.

161 Ioannes Chrysostomus (S), *Commentarius in Epistolam 1 ad Timotheum*, Homil. 7, n. 2s: PG 62, 536ss.

162 Ambrosiaster, *Commentarium in epistolam ad Romanos*, c. 9, v. 16: PL 17, 143.

163 PsHieronymus (Ioannes Diaconus), *Expositio in epistolam ad Romanos*, c. 9 v, 16: PL 30, 716.

164 Theophilactus, *Expositio in epistolam ad Romanos*, c. 9, v. 16: PG 124, 465s.

165 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 10s: PL 44, 974-977.

166 Augustinus (S), *De libero arbitrio*, l. 3, c. 19: PL 32, 1296s.

167 Augustinus (S), *Enarratio in Psalmum* 45, n. 2: PL 36, 515.

168 Augustinus (S), *Epistola* 102, n. 15: PL 33, 376; ed. Goldbacher, CSEL 34, 1, 557s.

169 Gelasius Papa, *Tomus de anathematis vinculo*: PL 59, 105.

170 Conc. Later. 4, c. 1: Mansi 22, 982.

171 ConcTrid 5. 799.

172 ConcTrid 5, 795s.

tare peccata et poenitere de illis; si ergo non datur auxilium sufficiens quo possit hoc fieri, obligabimur ad id quod praestare non possumus. Minor probatur, quia impium est et blasphemum asserere quod Deus obliget aliquem ad impossibile, et quod puniat pro eo quod vitari non potuit a nobis, ut egregie admonet D. Hieronymus, in expositione Symboli ad Damasum (173) et in libris contra Pelagianos (174), cum D. Augustino, in sermone 191 de Tempore (175), et cum D. Chrysostomo, homilia 7 de Laudibus Pauli, (176), quos alii Patres sequuntur; unde in concilio Tridentino, sess. 6, c. 11 (177), dicitur temerariam et sub anathemate a sanctis Patribus prohibitam esse vocem dicere [298r] quod praecepta Dei sunt impossibilia, et subdit concilium: nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis. Ubi non solum definitur Deum nunquam praecipere impossibilia, sed etiam definitur quod adiuvat ut possimus implere quae praecepit, immo et quae monet fieri. Cum ergo ubique praecipiat Deus, hortetur et moneat ut caveamus peccata ne fiant, et ut facta deleamus per poenitentiam, nulla ratione dubitandum est Deum omnibus tribuere auxilium sufficiens quo possint operari quae ad salutem expectant. Hinc patet oppositam sententiam esse parum consonam Sacris Litteris et definitionibus sacrorum conciliorum atque adeo temerariam; immo D. Thomas, in 3 parte loco citato, videtur eam damnare tanquam erroneam, dum inquit erroneum esse dicere quod sint aliqua peccata, de quibus non possit homo habere veram poenitentiam in hac vita; et idem procul dubio intendunt reliqui doctores unanimiter dicentes, facienti quod in se est Deus non denegat gratiam; per hoc enim volunt affirmare, tanquam certum in fide, quod non habere gratiam et salutem nunquam est ex defectu Dei vel auxilii divini sufficientis, sed ex defectu hominis nolentis uti divino auxilio, faciendo quantum in se est ad removenda (a) impedimenta gratiae, ut recte Gabriel, 2, d. 27, q. unica, conclusione 4, et dubio 4 (178), cum Altisiodorensi, l. 3, tractatu 2, q. 5 (179); Alexandro de [H]ales, 2 parte, q. 129, membro 8 (180); ex quibus et aliis theologis desumptum est illud vulgare proloquium facienti quod in se est etc.

---

a Ms removendo

---

173 PsHieronymus, *Epistola* 16, *Explanatio fidei ad Damasum*: PL 30, 181. Cf. Augustinus (S), *De gratia Christi et de peccato originali*, l. 1, c. 32, n. 35 no. a: PL 44, 377 et *Libellus fidei Pelagii* n. 10: PL 45, 1718.

174 Hieronymus (S), *Dialogus adversus pelagianos*, per totum: PL 23, 517-618.

175 Augustinus (S), *Sermo* 236, (191 *de Tempore*), n. 6: PL 39, 2183. Cf. *Libellus fidei Pelagii*,n. 10: PL 45, 1718.

176 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia 7 de laudibus Pauli*: PG 50,507-514.

177 ConcTrid 5, 795.

178 Biel Gabriel, *Epitome...*, In 2, dist. 27, q. un., concl. 4, L.; dub. 4 O.

179 Guillelmus Altissiodorensis, *Aurea... in quatuor Sententiarum libros perlucida explanatio*, l. 3, tract. 2, q. 5, Venetiis 1591, fol. 136v.

180 El pasaje a que hace referencia Marcos en el Ms, no tiene relación con el asunto de que se trata. Hemos buscado en esa segunda parte de la Suma de Alejandro de Hales y no hemos encontrado cuestión que tenga alguna afinidad con esta materia sino las que tratan del pecado contra el Espíritu Santo y de la Desesperación que son la 154 y 155 respectivamente, según una edición antigua que divide en esa forma, a saber la de Venecia de 1575. La de Quaracchi, que adopta otra división más complicada, trae esas materias en el tomo 3, p. 664-685.

Pro maiori autem explicatione huius rei et solutione argumentorum videndum est in quo consistat ratio auxilii sufficientis, quod diximus nemini denegari. Ubi advertendum quod auxilia, quibus Deus utitur ad hominum salutem, sunt in multiplici differentia, quaedam enim sunt externa et generalia ut Christi Domini incarnatio, vita, doctrina et mors, institutio sacramentorum, promulgatio legis evangelicae per apostolos et alios praedicatores, successores ipsorum, exempla sanctorum, flagella impiorum, bona consilia, et [298v] sapientum amicorum, et alii innumeri eventus sive prosperi sive adversi, quibus solet uti Deus ad excitanda et movenda corda hominum, sive generaliter sive particulariter; sed omnia haec externa auxilia parum vel nihil conducunt quantum ad effectum, nisi cordibus nostris applicentur intimius per auxilia interna. Auxilium autem internum Dei potest dupliciter intelligi: primo, per modum cuiusdam intimae assistentiae divinae praecedentis omnem actualem motionem, sicut actus primus praecedit actum secundum, ut Deum praebere auxilium hoc modo non sit aliud quam assistere homini exhibendo se paratum ad operandum in illo et cum illo quae ad eius salutem expectant, si velit ipse operari, et non resistat divinae gratiae praebendo se indignum; secundo, potest intelligi hoc auxilium internum per modum actualis motionis, qua solet Deus excitare, pulsare et tangere corda nostra per internas illustrationes et inspirationes, quibus eruditur intellectus et impellitur quasi quibusdam stimulis affectus ad prosequendum. quae pertinent ad propriam salutem, iuxta illud Apocalypsis 3, [20]: ecce sto ad ostium (b) et pulso; ubi per illud verbum sto videtur denotari assistentia divina ad prospiciendum saluti hominis, et per illud verbum pulso denotari inspirationes et illustrationes, quibus Deus actualiter movet corda nostra.

Sed est praeterea advertendum secundo, quod istae actuales motiones et impulsus aliquando sunt inefficaces et imperfecti, quando scilicet non pertingunt ad plenum consensum nostrae voluntatis, sed ita faciunt nos sentire motionem Dei, ut non faciant plene consentire; aliquando vero sunt efficaces et perfecti, quando scilicet faciunt nos plene consentire in bonum divinitus inspiratum; bonum autem quod Deus inspirat non semper est unum et idem: aliquando enim inspirat directe et immediate ea in quibus immediate et formaliter consistit nostra salus, vel certe habent necessariam et indissolubilem connexionem cum illa, ut quando inspirat poenitentiam vel dilectionem Dei perfectam; aliquando autem inspirat alia bona, quae magis remote et indirecte disponunt ad salutem, [299r] ut audire contionem, conversari cum viris religiosis et piis, recedere ab hac vel illa occasione, exerceri in hoc vel illo pio opere, ut sic paulatim ducatur animus, et disponatur perfecte ad veram cordis contritionem et conversionem in Deum.

Advertendum tertio, quod contingit saepe aliquem habere frequentiores et vehementiores inspirationes respectu alicuius boni quam habeat alius, et quod nihilominus ipse non consentiat, neque prosequatur cum effectu tale bonum, alio cum paucioribus et remissioribus inspirationibus consentiente et prosequente illud; sunt enim qui ad primam vocem et pulsum Dei respondeant, plene consentiendo, iuxta illud Isaiae 50, [5]: Do-

b Ms *tacha la* h *de* hostium.

minus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii; et sunt alii, qui frequentissimis ardere videntur inspirationibus, sed non plene consentiunt, de quibus intelligi potest illud Isaiae 33, [11]: concipietis ardorem, parietis stipulam; et illud eiusdem prophetae c. 37, [3]: venerunt filii usque ad partum, et virtus non est pariendi; quia videlicet multis agitantur inspirationibus quasi parturientes, sed non prorumpunt in plenum consensum, prout requiritur ad salutem; qui autem pleno consensu poenitent et convertuntur a peccatis, non solum concipiunt et parturiunt, sed etiam pariunt spiritum salutis, ut idem propheta dixerat, c. 26, [17s]: a facie tua, Domine, concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum salutis.

Ex his sequitur primo, quantum differat auxilium efficax a sufficienti; non enim debet sumi distinctio inter haec auxilia ex maiori vel minori frequentia aut intensione inspirationum, praescidendo ab effectu, sed ex ipso effectu pleni consensus [299v] in bonum inspiratum; in eo namque qui plene consentit, et facit id quod Deus optimus maximus inspiravit, auxilium efficax est in ordine ad tale bonum; in eo autem qui non plene consentit, neque facit quod ipse Deus optimus ac maximus inspirat, auxilium est imperfectum et inefficax, quantumcumque viderentur intensae praecedentes inspirationes; ac proinde non est dicendum quod talis habuerit auxilium efficax, sed sufficiens dumtaxat (c).

Sequitur secundo, esse maximam latitudinem inter auxilia efficacia et multo etiam maiorem inter auxilia sufficientia. Quaedam enim auxilia sunt efficacia ad unum effectum, non ad alium, et ideo secundum diversitatem bonorum effectuum, quos aliquis (d) consensu pleno facit, est etiam diversitas efficacium auxiliorum; sufficientia autem auxilii [maior aut minor] sumitur ex pluribus inspirationibus vel (e) paucioribus et occasionibus (f), tam externis quam internis, quas Deus unicuique offert ut illis excitetur ad proficiendum spiritualiter; sed potissima ratio sufficienti[s] auxilii consistit in assistentia Dei ad commovendum hominem, in via salutis, nisi ipse resistat et indignum se praebeat in divina motione; ex vi (g) [enim] huius assistentiae et protectionis (h) divinae, habet homo posse converti a peccatis et posse progredi in via salutis iuxta illud Ps. 108 [31]: Astitit a dextris pauperis, ut salvam faceret a persequentibus animam meam, et Ps. 144, [18]: prope est Dominus omnibus invocantibus eum. Unde D. Paulus, Rom. 10, per hanc divinam assistentiam explicat facultatem quam habent homines ut possint converti, et ad hoc adducit illud Deuteronomii 30, [12]: ne dixeris in corde tuo, quis ascendet in coelum etc. Et [300r] statim: [Deut 30,14] prope est verbum in ore tuo et in corde tuo etc., quasi dicat: ne iudices impossibile salvari, et ascendere in coelum, quia iuxta

---

c Ms *repite desde* quantumcumque, *y encierra entre paréntesis, para que se omitan, las tres líneas repetidas.*

d Ms diverso *tachado.*

e Ms et *borrado.*

f Ms tam *repetido y tachado.*

g Ms eius *tachado, al ser corregido entre líneas por* enim.

h Ms profectionis

te est Dominus, tanquam auxiliator fortis, in quo possis facere omnia quae pertinent ad salutem.

Tertio, sequitur, quod ad verificandam nostram conclusionem non est necessarium dicere quod Deus det omnibus actualiter internas inspirationes supernaturales, sed satis est quod assistat omnibus, paratus inspirare bonum supernaturalis salutis, nisi ipsi resistant, et indignos se praebeant divina gratia, faciendo multa peccata; ex eo enim praecise quod Deus assistat homini, illuminando illud in naturalibus et instigando, ut vivat secundum rectam rationem, adiuncta praeparatione et ordinatione divina, qua Deus ordinat totum bonum naturae ad finem supernaturalem, paratus illuminare et inspirare supernaturaliter eum qui non resistit, neque indignum se praebet, sed facit quantum in se est meliori modo quo potest, ex hoc, (inquam) praecise potest dici Deus dare auxilium sufficiens ad salutem, licet nihil aliud faciat, quia assistendo cum tali praeparatione facit Deus quantum satis est ex parte sua, ut peccator consequatur salutem, nisi ipse, male utendo acceptis, reddat se indignum accipiendis.

Unde non est omnino improbabile dicere quod sunt aliqui peccatores, ita indurati et obstinati in peccatis, ut nullam habeant actualem inspirationem supernaturalem, et nihilominus dicuntur habere auxilium sufficiens ratione praedictae assistentiae. Et fortassis nihil aliud voluerunt dicere Driedo (181), Roffensis (182) et alii, quos supra citavimus pro sententia Gregorii, quamvis ipse Gregorius amplius videatur dicere, nempe quod Deus non est paratus iuvare omnes, sed potius determinatus totaliter ad neganda omnia auxilia etiam communia, quibus tales peccatores possunt converti (183). Haec tamen sententia Gregorii, ut iacet, videtur mihi durissima et intolerabilis, quia derogat multum divinae pietati et misericordiae, quam summopere commendant Scripturae et Sancti erga peccatores; sed, si intelligatur [300v] cum praedicta moderatione, ut scilicet solum intendat quod Deus non dat omnibus auxilium actualium inspirationum supernaturalium, tolerari potest ista sententia, quia habet magnum fundamentum in testimoniis Scripturae et Sanctorum, adductis in ultimo argumento. Sed nihilominus longe probabilius et verius credo (i) ⌈certissime⌉ de divina pietate quod non solum dat omnibus auxilium sufficiens, per modum assistentiae et praeparationis praedictae, sed etiam per modum actualis motionis, inspirando supernaturaliter et excitando corda quantumvis pessimorum hominum, non semper et continue, sed temporibus et locis opportunis, prout sibi melius videtur, secundum aeternam dispositionem suae infinitae sapientiae; quamvis enim Deus nemini debeat haec auxilia, sed potuisset iustissime destituere omnes homines omni auxi-

i Ms simpliciter *tachado, al ser corregido entre líneas por* certissime.

181 Driedo Ioannes, *De captivitate et redemptione generis humani*, tract. 5, c. 3, concl. 4 et 5, p. 416s.

182 Roffensis Ioannes, *Assertionis lutheranae confutatio*, art. 34. fol. 310.

183 Gregorius Ariminensis, *Super primum et secundum Sententiarum*, In 1, dist. 46-47, art. 1, fol. 180s.

lio supernaturali, tamen propter eximiam eius benignitatem, neminem rationis compotem destituit penitus praedictis auxiliis; verissime enim (j) dicit D. Augustinus, ut refert Decanus, art. 7: nulla est anima quantumvis perversa, in cuius conscientia non loquatur Deus [184], et D. Ambrosius, l. 2 De vocatione gentium, c. 8: nulla, (inquit) esse debet ambiguitas de benignitate et gratia Dei, quin generaliter omnium hominum corda occulte pulset, licet aliquos excellentiore opere, largiore munere et potentiore virtute specialius vocet [185]; et paulo post subdit idem Ambrosius: non aliunde monstratur Deum velle omnes homines salvos fieri, quam de his beneficiis eaque providentia Dei, quam universis generationibus communiter atque indifferenter impendit (k); fuerunt enim ac sunt huiusmodi dona ita generalia, ut per ipsorum testimonia ad quaerendum verum Deum possent homines iuvari. Haec Ambrosius [186].

Quarto et ultimo, sequitur quod permissio peccati et derelictio in illo, quam diximus esse effectum reprobationis, non consistit in substractione auxilii sufficientis ad vitandum peccatum ne fiat, et ad illud delendum per veram poenitentiam postquam factum est, sed solum consistit in substractione auxilii efficacis, quia videlicet ita inspirat et movet Deus hominem, ut vere posset vitare peccatum [301r] et de illo poenitere, quod pertinet ad auxilium sufficiens; sed non inspirat neque movet, ita ut de facto vitetur peccatum, ne fiat, et postquam factum est deleatur per veram poenitentiam, quod est proprium auxilii efficacis: nihil enim aliud est auxilium efficax, quod Deus dat ad aliquid faciendum, quam divina inspiratio et motio, ut procedit ex voluntate absoluta et efficaci Dei, quod homo consentiat inspirationi, et faciat id ad quod inclinat. An autem istud auxilium efficax pendeat aliquo modo ex nostro consensu, saltem concomitante, vel potius se habeat omnino antecedenter ad ipsum, in articulo 5 dicendum est.

Ad argumenta, respondeo ad primum et secundum cum sua confirmatione. Caietanus, 3 p., q. 68, art. 2 et 11 [187], ne cogeretur concedere Deum reliquisse aliquos parvulos sine auxilio sufficienti ad salutem, dixit quod, ubi non suppetit copia baptismi, possunt parvuli salvari sine illo per fidem maiorum applicatam illis aliquo signo vel invocatione Dei super illis, etiam in uteris maternis existentibus. Quod si aliquibus de facto non applicatur huiusmodi remedium, non est ex defectu divini auxilii, sed ex incuria vel malitia parentum vel aliorum, per quos applicandum esset remedium parvulis.

Sed haec sententia ut minimum est temeraria quia, ut recte dixit D.

j Ms *repite* enim.
k Ms impendet

184 Tapper, Ruardus, *Explicationes articulorum...*, art. 7, t. 1, p. 236.
185 Prosper Aquitanus (S), *De vocatione omnium gentium*, l. 2, c. 8: PL 51, 692ss. Cf. l. 2, c. 23: PL 51, 710.
186 *Op. cit.*, l. 2, c. 25: PL 51, 710s.
187 Caietanus (Card), *Commentarii in Summam Sancti Thomae*, In 3 p., q. 68, art. 2, n. 1ss; art. 11. Ed Leonina t. 12, p. 93s. 104.

Ambrosius, ubi supra (188), non est fas credi eos parvulos, qui regenerationis non adepti sunt sacramentum, ad ullum pertinere beatorum consortium, cum Dominus dixerit Ioannis 3, [5]: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum. Unde merito Pius quintus iussit deleri hanc opinionem Caietani (1) ex partibus quas Romae fecit imprimi.

Omissa ergo hac solutione, quidam recentiores non verentur concedere Deum non dedisse auxilium sufficiens ad salutem parvulis morientibus in uteris maternis, neque etiam illis qui nascuntur tali tempore et loco, ut per nullam diligentiam humanam vel causam naturalem possit haberi aqua necessaria ad baptismum ante ipsorum mortem. Pro hac sententia citant aliqui Decanum, ubi supra (189), et Soto l. 2 De natura et gratia, c. 10 (190) [301v] et 4, d. 5, q. unica, art 11 (191); sed immerito: quia isti non negant parvulis omnibus datum esse auxilium sufficiens ad salutem, quantum est ex parte Dei, sed solum dicunt non posse applicari omnibus de facto; unde melius respondeo Deum sufficienter providisse remedium sive auxilium salutis cunctis parvulis, per hoc solum quod instituit sacramentum baptismi, quo possunt omnes salvari, nisi obstet negligentia maiorum vel naturae corruptae imbecillitas et defectus. Neque enim debuit Deus providere omnibus remedium eodem modo, sed secundum diversum aegritudinis modum applicuit diversam medicinam, et, quia peccatum parvulorum non provenit ex propriis ipsorum actibus, sed ex contagio naturae infectae per peccatum primi parentis, ideo providit illis remedium pendens ex parentum diligentia et naturae dispositione<m>; quod, si ex culpa vel negligentia parentum vel ex naturae conditione et defectu moriatur parvulus, sive in utero sive extra uterum, antequam sibi potuerit applicari baptismus, non est ex insufficientia auxilii et remedii divinitus praeparati, sed imputari debet malitiae vel negligentiae maiorum aut certe imbecillitati ipsius naturae. Unde optime dixit D. Ambrosius, ubi supra (192): Deum velle omnes parvulos salvos fieri, et quod pertinet ad illos Dei gratia, quae semper est universis impensa nationibus, qua utique, si bene eorum uterentur parentes, etiam ipsi parvuli per eos iuvarentur.

Ubi advertendum quod non intendit dicere D. Ambrosius parvulos, qui moriuntur sine baptismo, semper hoc pati ob culpam vel negligentiam suorum parentum. Constat enim, ut optime advertit Driedo, De captivitate et redemptione generis humani, tractatu 5, c. 4 (193), saepe contingere quod filii iustorum moriantur sine baptismo absque aliqua prorsus culpa paren-

---

1 Ms quas *tachado*.

---

188 Prosper Aquitanus (S), *De vocatione omnium gentium*, l. 2, c. 20: PL 51, 707.

189 Tapper Ruardus, *Explicationes articulorum...*, art. 7, t. 1, p. 253ss.

190 Soto Dominicus, *De natura et gratia*, l. 2, c. 10, Salmanticae 1554, fol. 130v-136v, praecipue fol. 132v-133r.

191 Soto Dominicus *Commentarii in quartum Sententiarum*, dist. 5, q. un., a. 11, Salmanticae 1557, p. 315ss, praecipue 316b.

192 Prosper Aquitanus (S), *De vocationne omnium gentium*, l. 2, c. 23: PL 51, 709s.

193 Driedo Ioannes, *De captivitate et redemptione...*, tract. 5, c. 3, p. 433.

tum, et quod filii iniquorum perveniant ad baptismum per aliorum curam et specialissimam Dei providentiam, ipsis parentibus negligentibus, vel etiam contradicentibus. Sed solum vult dicere quod, ut Deus dicatur [302r] velle salutem omnium parvulorum et sufficienter providisse illis de remedio, satis est ex parte sua obtulisse omnibus sacramentum baptismi, quo possent salvi fieri, nisi aliunde impedirentur ab eius receptione.

Ad tertium argumentum aliqui dicunt per solam cognitionem naturalem Dei ex parte intellectus posse salvari homines invincibiliter ignorantes mysteria supernaturalia nostrae fidei, ad quos nullus rumor evangelicae praedicationis pervenit, ac proinde, ut habeant isti auxilium sufficiens ad salutem, non est necessarium quod mittantur ad illos praedicatores, sed satis est lumen naturale a Deo inditum cum aliqua motione supernaturali ex parte voluntatis, quae omnibus infidelibus, quantumcumque remotissimis et a Christo alienatis, nunquam denegatur. Hanc sententiam tenuit aliquando Soto cum Vitoria, sed eam postmodum retractavit in fine 4 (194), et alias saepe, tanquam minus tutam in fide vel plane erroneam.

Neque est multo tutior aliorum sententia qui dicunt requiri quidem motionem supernaturalem, tam ex parte intellectus quam ex parte voluntatis, non tamen esse necessarium credere aliquid supernaturale, sed satis esse ex motione supernaturali assentiri obiecto naturali; quam sententiam impugnavimus supra q. 1, art. 1, et latius in 2-2, q. 2, art. 3, quia fidem supernaturalem, quam Scripturae et Sancti praedicant necessariam ad salutem, per se et intrinsece respicit aliquod obiectum supernaturale.

Ideo alii dicunt quod, si infideles faciant quantum in se est per vires naturae meliori modo quo possunt, Deus infallibiliter illuminabit illos fide supernaturali, etiamsi oportuerit miraculose mittere hominem vel angelum, qui predicet illis mysteria nostrae fidei; quia, quamvis opera naturaliter facta non sint sufficiens dispositio ad gratiam, neque illis debeatur gratia secundum aliquam legem infallibilem Dei, per hoc tamen quod quis faciat totum quod potest viribus naturae, remo [302v] vet impedimentum divinae gratiae, et quia Deus secundum infinitam Eius misericordiam semper est paratus conferre gratiam non ponentibus obicem. Ideo quicumque facit totum quod potest per vires naturae statim recipit gratiam, non ex meritis seu debito iustitiae, sed ex pura misericordia Dei. Ita Alexander 3 p., q. 79, membro 3, art. 1 ad ultimum (195), et clarius 2 parte, q. 112, membro 8, casu 1 (196); Divus Bonaventura 3, d. 25, art. 1, q. 2 ad ultimum (197); Durandus, ibidem, q. unica, n. 9 (198); Gabriel 2, dist. 22, q. 2, art. 3, dubio 1 (199); et idem videtur sentire Soto l. 2 De natura et gratia, c. 12 in fine,

---

194 Soto Dominicus, *Commentarii in quartum Sententiarum*, dist. 50, q. un., art. 6, Salmanticae 1560, t. 2, p. 690.

195 Alexander de Hales, *Summa Theologica*, P. 3, inq. 2, tract. 2, q. 1, c. 3, art. 1, Ad Claras Aquas 1948, t. 4, p. 1118.

196 *Op. cit.*, P. 2, inq. 3, tract. 2, sect. 1, q. 2, tit. 1, c. 8, Ad Claras Aquas 1930, t. 3, p. 331.

197 Bonaventura (S), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, In 3 dist. 25, art. 1, q. 2, ad 6, Ad Claras Aquas 1887, t. 3, p. 541.

198 Durandus, *In Petri Lombardi Sententias*, In 3, dist. 25, q. 1, n. 9, fol. 258v.

199 Biel Gabriel, *Epitome...*, In 2, dist. 22, q. 2, art. 3, dub. 1, N.

(200), et 4, d. 5, q. 1, art. 2 (201), cum Driedone in libro De concordia liberi arbitrii, p. 2, c. ultimo (202), et cum Decano, art. 7 (203); immo et cum D. Thoma, De veritate q. 14, art. 11 ad 1. Et secundum istam sententiam facile intelligitur quomodo Deus dederit omnibus infidelibus auxilium sufficiens ad salutem, per hoc solum quod dedit illis liberum arbitrium, per quod possent facere quae recta ratio naturalis dictat, assistendo illis ad conferendam gratiam supernaturalem, si ipsi faciant quod possunt per vires naturae.

Sed haec sententia non placet, quia totum quod fieri potest per vires naturae est valde improportionatum ad habendam gratiam, et stat aliquem velle facere quidquid ratio naturalis dictat, et nolle sequi motionem auxilii supernaturalis, prout requiritur ad habendam fidem et gratiam, ut latius in 1-2, q.109, art.6, ubi, in solutione ad 1, videtur D. Thomas corrigere seu retractare quod dixerat in quaestionibus de veritate; ait enim illud axioma commune: facienti quod in se est Deus non denegat gratiam non esse intelligendum de faciente quod in se est ex viribus naturae, sed ex motione et auxilio supernaturali Dei, et idem docet ibidem q. 112, art. 3. Unde omissis aliis solutionibus, respondeo breviter ad argumentum, omnes infideles posse habere fidem supernaturalem, si velint, quia nemini deest supernaturalis assistentia Dei vocantis omnes ad fidem et gratiam [303r] per Evangelii praedicationem toto orbe diffusam et per internas inspirationes, quibus omnium corda pulsat et excitat Deus, ad cogitandum esse aliquod numen superexcedens totam naturam, a quo sit expectanda salus per media ipsi placita, et, si infideles non resistant huiusmodi inspirationi, illuminabuntur procul dubio, ad credendum mysteria nostrae fidei saltem implicite. Unde aliud est Deum non dare omnibus fidem de facto, aliud denegare illam petentibus vel non resistentibus. Primum libenter admittimus, quia revera nullus infidelis accipit a Deo donum fidei, dum permanet in sua infidelitate. Sed secundum nulla ratione est admittendum, quia Deus assistit supernaturaliter omnibus, paratus illuminare fide non resistentes. Ad confirmationem respondeo quod D. Paulus ibi solum intendit dicere esse valde difficile quod consequantur vitam supernaturalem qui non audierunt praedicationem evangelii; non tamen vult dicere esse omnino impossibile secundum legem communem, vel certe loquitur de fide explicita Christi, quae regulariter haberi non potest sine externa praedicatione, licet haberi posset fides implicita quae sufficit ad salutem, ut late in 2-2, q. 2, art. 3,5 et 7.

Ad quartum respondeo negando antecedens. Reprobatio enim non tollit posse consequi salutem simpliciter et absolute, sed solum tollit ne consequatur de facto, immo proprie loquendo non tollit consecutionem salutis, sed permittit hominem ita se gerere, ut propria culpa tollat et impediat suam salutem. Ad primam confirmationem negatur maior, quia non praedestinatus potest consequi gratiam, et de facto saepe illam consequitur;

---

200 Soto Dominicus, *De natura et gratia*, l. 2, c. 12, p. 144.

201 Soto Dominicus, *Commentarii in Quartum Sententiarum*, dist. 5, q. 1, art. 2, membr. 2, concl. 3, Salmanticae 1557, p. 276.

202 Driedo Ioannes, *De concordia liberi arbitrii...*, p. 2, c. 3, fol. 51r B-C.

203 Tapper Ruardus, *Explicationes articulorum...*, art. 7, t. 1, p. 251-254, principalmente ésta última.

per gratiam autem potest perseverare usque in finem vitae, quamvis de facto nunquam perseveret qui non est praedestinatus, quia non recte utitur gratia et auxiliis sufficientibus, ut late in 1-2, q. 109, art. 10. Ad secundam confirmationem respondeo negando sequelam, quia frustrare decretum divinae reprobationis supponit ipsam reprobationem, et ita posse illam frustrare est posse salvari, non solum simpliciter et in sensu diviso, sed etiam in sensu composito; quamvis autem concedatur reprobum posse salvari simpliciter et in sensu diviso, quia vere habet auxilia, [303v] (m) non tamen debet concedi quod possit salvari in sensu composito, quia infallibiliter non habebit auxilium efficax in fine vitae.

Ad quintum cum sua confirmatione respondeo quod, quamvis non sit in potestate reprobi tollere suppositionem divinae reprobationis, cum qua est incompossibilis sua salus, est tamen possibile facere actus bonos, ex quibus infallibiliter sequeretur salus, atque adeo est in potestate ipsius ut auxilium sufficiens reducatur in actum; sed infallibile est quod non reducatur in actum ultimae salutis, quia ipse utetur male auxilio sufficienti. Unde non est fictitia vel imaginaria ista potestas et sufficientia auxilii, quam ponimus in reprobo, sed vera et realis, quia revera ita se habet Deus cum homine mediante auxilio sufficienti quod, si ipse homo velit bene uti illo, prout potest, sine dubio salvaretur, quidquid sit de reprobatione vel praedestinatione aeterna. Et quidem tenendo quod auxilium efficax non praecedit necessario nostrum consensum, sed concomitanter se habet, et quod Deus neminem reprobat, priusquam videat in sua aeternitate illum male utentem auxilio sufficienti, non est admodum difficile explicare quomodo cum infallibilitate divinae reprobationis salvetur sufficientia auxilii, et possit salvari simpliciter et absolute. Sed tenendo quod auxilium efficax debet necessario praecedere totaliter nostrum consensum, et quod Deus reprobavit homines ante praevisionem usus liberi arbitrii, non adeo facile intelligitur ista sufficientia auxiliorum et potestas consequendi salutem. Quid autem de hoc sit tenendum, in articulo 5 videbitur. Pro nunc satis sit scire quod, quidquid sit de ista quaestione, et de modo quo auxilium efficax se habet ad usum nostri liberi arbitrii, nulla ratione negandum est omnes posse salvari simpliciter et absolute, et ad id habere auxilium sufficiens Dei ad consequendam salutem dum sunt in hac vita.

Ad sextum argumentum cum suis confirmationibus respondeo, ex omnibus [304r] illis testimoniis Scripturae et sanctorum Patrum solum haberi quod sunt aliqui insignes peccatores, quibus non inspirat actualiter Deus quae pertinent ad eorum salutem ita frequenter sicut solet inspirare communiter aliis peccatoribus, sed rarissime vel certe nunquam; ex hoc tamen non sequitur quod sint relicti prorsus absque omni auxilio sufficienti; semper enim manet illis supernaturalis assistentia Dei, parati quantum est ex se, conferre gratiam, si ipsi velint recipere, et faciant quantum est ex parte ipsorum; et, quamvis in Sacris Litteris dicatur esse aliqua peccata quae remitti non possunt, non est sensus quod nullatenus possint remitti, sed quod difficillime remittuntur propter maximam obstinationem peccatoris, ut latius 3 p., q. 86, art. 1 et 2. Similiter debent explicari Sancti dicentes

---

m Ms deja en blanco la mitad de la primera línea del folio.

quod reprobi indurati et excaecati non possunt converti vel emendari, ut solum velint dicere quod difficillime convertentur et quasi miraculose, ut inquit D. Thomas 2-2, q. 14, art. 3; hoc tamen non tollit quin simpliciter possint converti, imo et de facto convertantur aliquando qui dicuntur excaecati et obdurati, ut expresse docet D. Thomas, 1-2, q. 79, art. 4, et patet de Nabucodonosor qui fuit induratus, et tamen tandem fuit conversus secundum D. Augustinum, De praedestinatione et gratia, c. 15 (204), et refertur 23, q. 4, c. Nabucodonosor (205). Unde merito dixit D. Bernardus l. 1 De consideratione ad Eugenium: nemo duri cordis salutem unquam adeptus est, nisi quem forte miserans Deus abstulit cor lapideum et dedit cor carneum, iuxta illud quod dicitur Ezechielis [36, 26]: (n) auferam a vobis cor lapideum etc. (206).

Hinc patet non omnes reprobos dicendos esse induratos vel excaecatos, licet sint in peccato mortali, sed eos tantum qui gravissimis peccatis sunt involuti ex malitia cum peculiari obstinatione et ingratitudine ad divina beneficia.

Pro quo advertendum quod in excaecatione vel induratione hominum est aliquid considerandum ex parte hominis indurati, [304v] [aliud] ex parte Dei. Ex parte enim hominis concurrit diuturna consuetudo peccandi ex malitia cum quadam immobili adhaesione ad peccatum, ex qua provenit ut difficillime moveatur vocationibus et inspirationibus divinis, iuxta illud D. Bernardi l. 1 De consideratione: cor durum est quod neque compunctione scinditur, neque pietate mol[l]itur, neque movetur precibus, minis non cedit, flagellis duratur etc. (207). Ex parte autem Dei nihil concurrit quod sit vera causa excaecationis vel indurationis; sed dicitur indurare permissive, in quantum subtrahit gratiam et auxilia specialissima quibus auferretur de facto cordis durities. Unde D. Augustinus libro De essentia divinitatis: indurare dicitur Deus quorumdam corda, cum duritiam cordis, quam ipsi sibi mala perpetrando nutriunt, exigentibus eorum culpis non aufert (208); et sermone 88 De tempore, adhibet optimum simile ad hoc ipsum explicandum de sole ex cuius absentia induratur glacies (209). Idem docent alii Sancti communiter, praesertim D. < H>irenaeus l. 4, c. 48 (210); D. Hieronymus, in epistola ad Hedybiam (ñ), q. 10 (211); Chrysostomus, homilia 67 super Ioannem (212), homilia 3 super ad Romanos 9 (213), et homilia 8 super

---

n Ms Ezechielis 33
ñ Ms Hediviam

---

204 PsAugustinus, *De praedestinatione et gratia*, c. 15, n. 17: PL 45, 1675s.
205 *Corpus Iuris Canonici*, c. 22, C. 23, q. 4. Ed. Friedberg 1, 906s.
206 Bernardus (S), *De consideratione*, l. 1, c. 2, n. 3: PL 182, 730.
207 *Loc. cit.*: PL 51, 730s.
208 PsAugustinus, *De essentia divinitatis*, n. 1: PL 42, 1205.
209 Caesarius Arelatensis (S), *Sermo* 22, n. 4: PL 39, 1787; ed. Lambot, CCL 103, 102.
210 Irenaeus (S), *Contra haereses*, l. 4, c. 29, n. 1s: PG 7, 1063; ed Harvey, 2, 193ss.
211 Hieronymus (S), *Epistola* 120 *ad Hedybiam...*, c. 10: PL 22, 999; CSEL 55, 502ss.
212 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 68 *super Ioannen*, n. 2: PG 59, 376ss.
213 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 16 *supra ad Romanos*: PG 60, 560.

2 ad Corinthios (214) ; Origenes, homilia 2 super Iudicum (215) et super ad Romanos 9 (216) ; D. Gregorius l. 11 Moralium, c. 5 (217) et l. 31, c. 1 (218); D. Damascenus l. 4, c. 20 (219); ac tandem D. Thomas, 1-2, q. 79, art. 3, ubi latius de hoc.

Potest etiam dici quod Deus indurat et excaecat, non solum permissive, sed etiam occasionaliter, in quantum facit opera egregia, ex quibus novit peccatores sumpturos occasionem maioris obstinationis et obdurationis in suis peccatis, ut ex D. Augustino (220) et D. Thoma, lectione 3 super ad Romanos 9 vidimus in dubio praecedenti; et etiam dicitur Deus indurare occasionaliter, in quantum nimia indulgentia et benignitate expectat longo tempore peccatores, remittens illis poenas debitas; et inde sumunt illi occasionem perseverandi in peccatis cum maiori obstinatione. Ita D. Augustinus in illo sermone 88 De tempore (221) cum Origene (222), qui hoc explicant eleganti exemplo servi (o), qui nimia [305r] indulgentia domini efficitur protervus et durus. De hoc enim solemus dicere communiter : dominus tuus te fecit tale, quia non te punit prout merebaris. Ad hunc modum dicitur quod Deus indurat, quia ex benignitate ipsius sumunt illi occasionem obdurationis, iuxta illud ad Romanos 2, [4] : ignoras quod benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? tu autem secundum duritiam tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram in diem irae; et ad idem pertinet quod dicitur Ecclesiastici 30, [12] : tunde latera filii tui, dum infans est, ne induret et non consentiat tibi; ubi aperte insinuatur quod duritia in malo provenit occasionaliter ex indulgentia nimia.

Articulus quartus. Utrum praedestinati eligantur a Deo?

Prima conclusio affirmativa.

Secunda conclusio : praedestinatio praesupponit ordine rationis quod Deus diligat et eligat in vitam aeternam ipsos praedestinatos.

Tertia conclusio : licet in nobis prior sit electio secundum rationem quam dilectio, tamen in Deo dilectio praecedit ordine rationis electionem.

Circa primam conclusionem solum occurrit advertendum, esse certam secundum fidem, quia D. Paulus ad Romanos 8, [29] et ad Ephesios 1, [4] et alias saepe vocat praedestinatos electos et dilectos a Deo, et ipsam praedestinationem explicat nomine electionis et dilectionis.

Sed circa secundam et tertiam conclusionem recolendum est, ex dictis supra in art. 1 huius quaestionis, praedestinationem formaliter compleri

---

o Ms *decía* servus *y ha corregido* servi.

---

214 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 8 *supra* 2 *ad Corinthios*: PG 61, 455s.
215 Origenes, *Homilia* 2 *supra Iudicum*, n. 5: PG 12, 960s; GCS 30, 478ss.
216 Origenes, *Commentarii ad Romanos*, l. 7, n. 16ss: PG 14, 1145-1158.
217 Gregorius (S), *Moralium libri...*, l. 11, c. 5: PL 75, 958s.
218 *Op. cit.*, l. 31, c. 14, n. 26: PL 76, 586.
219 Ioannes Damascenus (S), *Explicatio... fidei orthodoxae*, l. 4, c. 19: PG 94, 1192s.
220 Augustinus (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 20, n. 41: PL 44, 905ss.
221 Caesarius Arelatensis (S), *Sermo* 22, n. 5: PL 39, 1788; CCL 103, 107.
222 Origenes, *Commentarii ad Romanos*, l. 7, n. 16: PG 14, 1146.

per actum imperii seu praecepti, quo divinus intellectus practice ordinat suos electos in vitam aeternam infallibiliter et efficaciter consequendam per certa et determinata media; providentia enim ut dicit D. Thomas hic [305v] est ratio praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, et idem dicendum de praedestinatione, quae est quaedam providentia specialissima; constat autem quod imperium seu praeceptum practicum supponit electionem mediorum et intentionem finis ad quem talia media ordinantur; et inde est quod praedestinatio divina praesupponit ordine rationis electionem mediorum, quibus praedestinati diriguntur in vitam aeternam ; et etiam praesupponit electionem personarum, quibus vult efficaciter conferre vitam aeternam; sed, quia nihil habet rationem eligibilis nisi in quantum participat rationem boni, immo et melioris boni, omnis autem bonitas praesertim supernaturalis conveniens creaturis necessario debet provenire ex Deo volente dare illam, inde est quod electio, qua Deus eligit in vitam aeternam aliquos prae aliis, praesupponit ordine rationis divinam benevolentiam, qua Deus vult communicare illis bonitatem, ratione cuius sint prae aliis eligibiles, et ista benevolentia divina est dilectio Dei; nihil enim aliud est Deum diligere aliquem quam velle illi bonum. Unde, secundum nostrum modum intelligendi, prius ratione voluit Deus dare beatitudinem aliquibus quam praeferre illos aliis, et ita prius dilexit illos quam eligeret vel segregaret ipsos a reliqua multitudine, quod pertinet ad electionem personarum. Supposita autem hac dilectione et electione, vidit Deus quod poterat variis mediis perducere in vitam aeternam quemlibet electorum, et ex talibus mediis determinavit certa et determinata media, per quae unusquisque sit perducendus in vitam aeternam, ad quam determinationem concurrit intellectus, iudicando conveniens esse determinari talia media, et voluntas concurrit, eligendo et acceptando illa in particulari.

[Quo formaliter completur ratio providentiae et praedestinationis]

Post haec tandem sequitur imperium practicum, quo divinus intellectus ordinat et transmittit electos infallibiliter ad vitam aeternam per media iam disposita et electa, et in hoc ultimo actu completur formaliter ratio providentiae et praedestinationis.

Ex quo patet quomodo verificetur optime doctrina D. Thomae dicentis dilectionem divinam esse priorem electione, et electionem esse priorem praedestinatione secundum ordinem rationis [306r] nostrae, licet secundum rem omnia sint unus et idem actus purissimus in Deo. Haec autem doctrina non frustra traditur a D. Thoma, sed magno consilio ad praemuniendam viam doctrinae tradendae in articulo sequenti de causa praedestinationis. Ut scilicet intelligamus totam causam praedestinationis et electionis divinae referendam esse in divinam benevolentiam et dilectionem, non in aliquam bonitatem vel meritum praevisum ex parte nostra.

Sed contra id quod dicitur in tertia conclusione: electionem in nobis praecedere dilectionem est argumentum, quia secundum D. Thomam supra q. 20, art. 1, et alias saepe, inter omnes actus nostrae voluntatis primum locum obtinet amor seu dilectio; ergo falsum est quod electio praecedat dilectionem in nobis.

Respondeo verum esse quod omnis nostra electio praesupponit aliquem amorem et dilectionem finis, propter quem eligimus media, neque oppositum intendit D. Thomas; sed solum vult dicere quod dilectio benevolentiae et beneficentiae, qua volumus alicui benefacere, praesupponit per se loquendo aliquam rationem convenientiae vel bonitatis, tenentem se aliquo modo ex parte illius propter quem diligimus illum prae aliis ad nostram dilectionem; sed benevolentia et beneficentia divina nihil praesupponit ex parte creaturae, propter quod sit eligibilis aut diligibilis a Deo, quia totum bonum quod habet aut habere potest creatura debet necessario provenire ex voluntate et dilectione Dei, ut latius Caietanus hic (223).

Articulus quintus. Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis

Prima conclusio. Certum est nullam dari causam praedestinationis quoad ipsum actum Dei praedestinantis, neque id vertitur in dubium, sed solum quaeritur causa praedestinationis quoad eius effectus.

Secunda conclusio. Licet unus effectus praedestinationis sit causa [306v] alterius in particulari, ut opera caritatis sunt causa meritoria gloriae et ipsa gloria est causa finalis nostrorum meritorum, tamen, loquendo de effectibus praedestinationis in communi, impossibile est quod totus effectus praedestinationis habeat aliquam causam ex parte nostra.

Tertia conclusio. Ad tertium: Ratio et causa propter quam Deus in communi praedestinat quosdam et alios reprobat est manifestatio suae misericordiae et iustitiae; sed quare in particulari hos elegerit et illos reprobaverit non habet aliam rationem et causam quam meram voluntatem Dei.

Notandum circa istum articulum quod quaestio illius potest intelligi dupliciter. Primo comparando actum divinae praescientiae ad actum divinae praedestinationis, ut habens esse formaliter in Deo, et tunc sensus quaestionis non erit de vera et propria causalitate reali; constat enim quod nihil formaliter existens in Deo potest esse causatum vere et realiter, quia omnia quae sunt formaliter in Deo sunt ipse Deus et prima omnium causa, quam implicat esse causatam; sed sensus quaestionis erit de causalitate secundum rationem et modum nostrum intelligendi: an scilicet praescientia meritorum sit prior ordine rationis quam praedestinatio?, ad eum modum quo dicimus unum attributum vel actum divinum esse prius alio, quasi rationem vel causam illius, ut immutabilitas est prior aeternitate, quia nostro modo intelligendi aeternitas provenit ex omnimoda (p) immutabilitate Dei, et similiter diximus saepe in hac quaestione quod praedestinatio praesupponit ordine rationis electionem et dilectionem divinam, tanquam causam ex qua provenit secundum nostrum modum intelligendi.

---

p Ms aeternitate *tachado*.

---

223 Caietanus (Card), *Commentarii in Summam Sancti Thomae*, In 1 p., q. 23, art. 4. Ed. Leonina, Romae 1888, t. 4, p. 145ss.

Secundo potest intelligi ista quaestio comparando ipsa merita praescita ad praedestinationem, ut quaestio sit an merita quae sunt a parte rei fuerint aliquo modo causa motiva divinae voluntatis, ad hoc quod haberet actum electionis et praedestinationis respectu eorum quorum sunt talia merita? ad eum modum quo dicimus peccatum Adae positum in re et praevisum a Deo in aeternitate fuisse aliquo modo causam sive occasionem propter quam voluit Deus mittere Filium suum in remedium peccati; vere enim dicitur ideo voluisse Deum mittere Christum redemptorem quia erat peccatum in mundo, quod decebat misericordiam divinam deleri per incarnationem et passionem Christi Domini. Cavendum [307r] tamen est maxime ne per hunc modum loquendi intelligamus res ad extra movere aliquo modo Deum vel imprimere aliquem actum in eius voluntate et intellectu; hoc enim esset absurdissimum et contra rationem primae causae et actus purissimi et infiniti; sed solum est intelligendum per talem modum loquendi unam rem ad extra positam esse causa[m] quod sit aliquid aliud volitum a Deo, itaque tota causalitas passiva teneat se ex parte volitorum effectuum a Deo, in quantum unum est volitum propter alium vel ratione alterius; nullum autem volitum est ratio vel causa motiva divinae voluntatis ad habendum actum in se ipsa, ut latius supra q. 19, art. 5; et quamvis praedicti duo sensus huius quaestionis non multum differre videantur, tamen claritatis gratia utrumque seorsum examinabimus.

[Primum Dubium] [Utrum praedestinatio electorum praesupponat ordine rationis praescientiam aliquorum futurorum]

Sit (q) ergo primum dubium utrum praedestinatio electorum praesupponat ordine rationis praescientiam aliquorum futurorum? De hac quaestione duae sunt extremae sententiae: Prima Caietani, 3 p., q. 1, art. 3 (224), dicentis quod praedestinatio praesupponit ordine rationis praescientiam omnium futurorum pertinentium ad ordinem naturae; distinguit enim ipse tres ordines rerum: primum, naturae; secundum, gratiae; tertium, unionis hypostaticae. Et dicit quod ordo gratiae praesupponit ordinem naturae, et ordo unionis hypostaticae praesupponit ordinem gratiae et naturae; et similiter praeordinatio et praevisio ordinis naturae praesupponitur ad praeordinationem et praevisionem ordinis gratiae et praeordinatio atque praevisio ordinis gratiae praesupponitur ad praeordinationem et praevisionem ordinis unionis hypostaticae, taliter quod quaecumque spectant ad ordinem naturae (inter quae connumerantur a Caietano peccata) habent rationem futuri ab aeterno praesciti et praevoliti non ex praedestinatione, sed ex providentia quadam generali Dei, cui supervenit praedestinatio; sicut ordo gratiae supervenit ordini naturae, ac proinde ante omnem praedestinationem sunt praescita omnia peccata futura et omnes effectus pertinentes ad ordinem naturae.

---

q Ms Sid

---

224 *Op. cit.*, In 3 p., q. 1, art. 3, n. 6. Ed. Leonina, Romae 1903, t. 11, p. 16a.

[307v] Ratio Caietani videtur esse quia sicut res se habent ad esse ita ad cognosci; sed gratia praesupponit naturam et eam perficit; ergo prius cognoscitur et causatur natura cum omnibus pertinentibus ad ordinem naturalem, quam aliquid disponatur a Deo de pertinentibus ad ordinem gratiae.

Ceterum haec sententia merito reiicitur a recentioribus communiter, quia opera naturae et gratiae ita sunt invicem connexa, ut a se mutuo depend[e]ant saepenumero; multi enim effectus naturales sunt per ipsam praedestinationem constituti in proprio esse naturali, tanquam media vel dispositiones ad finem ipsius praedestinationis, taliter quod, seclusa praedestinatione et gratia, nullatenus essent huiusmodi effectus naturales, ut patet de his qui nati sunt miraculose propter orationes et merita sanctorum, et de multis peccatis occasionatis ex operibus gratiae, et de multis etiam morbis et dispositionibus naturalibus, quae sanctis contingunt ex operibus poenitentiae et caritatis, quae mediante gratia Dei exercent.

Unde ad rationem factam pro sententia Caietani respondeo quod, licet in genere ordo gratiae praesupponat ordinem naturae quoad substantiam in genere causae materialis, quia gratia necessario praerequirit naturam tanquam subiectum in quo recipiatur, non tamen est necessarium quod in particulari et individuo omnia et singula expectantia ad ordinem naturae praesupponantur omnibus et singulis expectantibus ad ordinem gratiae, quia natura subordinatur gratiae tanquam potiori, et ideo ordinavit Deus multos effectus naturales fieri propter bonum gratiae, tanquam propter finem praevolitum et praecognitum.

Altera sententia extrema est quorumdam recentiorum dicentium nullius futuri praescientiam praesupponi ad divinam praedestinationem, sed omnia et singula futura, tam naturalia quam supernaturalia, tam bona quam mala, provenire positive aut permissive ex aeterna Dei praedestinatione generali vel etiam particulari; generalem praedestinationem vocant isti secundum quod refertur ad totam [308r] congregationem et corpus mysticum sanctorum, qui sunt vel erunt in gloria cum Christo Domino, qui est caput omnium. Particularem vero vocant secundum quod refertur ad hunc vel illum sanctum in particulari, et ita dicunt nihil penitus fieri in mundo quod non proveniat ex ista supernaturali praedestinatione electorum, Deo faciente aut permittente.

Pro quo supponendum quod omnia quae sunt in mundo et omnes rerum operationes et eventus, tam necessarii quam liberi et contingentes, quantumcumque casuales et neglecti nobis appareant, sunt ordinati a Deo secundum aeternam eius providentiam in gloriam Christi et beatorum, tanquam in finem propter quem omnia sunt condita; gloria enim Christi est causa finalis gratiae et gloriae omnium sanctorum, ut habetur ex Concilio Tridentino, sessione 6, c. 7 (225), et ex D. Paulo ad Ephesios 1, [10s], ubi non solum dicit gratiam et gloriam hominum praedestinatam esse a Deo in laudem gloriae Christi Domini, verum etiam videtur aperte dicere omnia quae sunt in universo condita esse a Deo propter gloriam Christi. Ait enim

225 ConcTrid 5, 793.

quod proposuit Deus in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quae in coelis et quae in terra sunt, ubi illud verbum instaurare idem est quod recapitulare et quasi in epilogum reducere, ut sensus sit quod voluit Deus omnia quae fiunt in coelis et in terris reduci in Christum Dominum, tanquam in egregium quemdam epilogum et finem omnium, et ideo subiungit apostolus quod Deus operatur omnia secundum consilium voluntatis suae, ut simus in laudem gloriae eiusdem Christi, quasi dicat quod tam ea quae pertinent ad ordinem gratiae quam ea quae pertinent ad ordinem naturae sunt a Deo facta et disposita propter gloriam Christi, tanquam propter finem. Hoc ipsum videtur docere idem apostolus ad Colossenses 1, [15. 18], vocans Christum Dominum primogenitum omnis creaturae, caput corporis ecclesiae [308v], ut sit ipse in omnibus primatum tenens; et quia res aliae naturales pertinent ad gloriam Christi, mediante gloria nostra, inde est quod omnia quae fiunt in mundo ordinantur vel perpermittuntur a Deo propter gloriam sanctorum, iuxta illud Pauli 1 ad Corinthios 3, [22] : omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apolo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura, omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei; id est, sicut Deus est finis gloriae animae Christi, et gloria animae Christi est finis omnium iustorum et sanctorum, ita etiam gloria sanctorum est finis omnium aliarum rerum, mediante quo cuncta reducuntur in ipsum Deum, tanquam in supremum et ultimum finem. Potest etiam hoc ipsum confirmari ex verbis Pauli ad Romanos 8,[19]: expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat, et infra, [22s]: scimus enim quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc; non solum autem illa, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum Dei expectantes, redemptionem corporis nostri; quasi dicat quod, sicut gloria consummata animae et corporis est finis propter quem gemunt et operantur omnia (r), < propter quem > iusti et sancti homines, ita etiam est finis in quem tendit omnis creatura et propter quem Deus facit vel permittit omnem operationem creaturarum. Neque enim Deus malum aliquod permitteret in suis creaturis, nisi propter istum maximum bonum, ut ex D. Augustino l. 11 De civitate, cap. 18, et in Enchiridion, cap. 11 (226) et infra, facile colligere licet.

Supponendum secundo, quod in actibus immanentibus, quos Deus exercet circa creaturas, non est ordo vel distinctio realis sed rationis tantum, per comparationem ad obiecta, et, quia ex natura rei illud quod se habet per modum finis est prius in genere causae finalis, atque adeo prius simpliciter ordine intentionis, illud autem quod se habet ut medium et dispositio ad [309r] consecutionem finis est prius in genere causae materialis et dispositivae, secundum ordinem executionis, inde est quod gloria Christi et sanctorum fuit prius simpliciter volita et cognita a Deo, tanquam futura ut finis omnium aliorum; sed in genere causae materialis et dispositivae, atque adeo secundum quid et quoad executionem, prius voluit et praescivit

---

r Ms iusti *tachado.*

---

226 Augustinus (S), *De civitate Dei,* l. 11, c. 18: PL 41, 332; CCL 48, 337; *Enchiridion ad Laurentium seu de fide, spe et caritate,* c. 11: PL 40, 236.

Deus omnia alia futura, tanquam media vel dispositiones conducentes ad Christi et sanctorum gloriam. Quibus suppositis probatur sententia.

Primo, quia omnia futura cadunt sub ordine divinae praedestinationis, tanquam media aliquo modo ordinata ad Christi et sanctorum gloriam; ergo non possunt esse vel cognosci ut determinate futura ante ipsam praedestinationem Christi et sanctorum.

Confirmatur, quia hoc pertinet ad dignitatem Christi et sanctorum, ut nihil penitus factum vel permissum fuerit a Deo, nisi ex intentione gloriae ipsorum.

Secundo, quia Deo tribuendus est optimus et perfectissimus modus providentiae; sed quanto perfectior est providentia tanto magis ostenditur et pertingit ad omnia particularia etiam minutissima, reducendo omnia illa ad unum finem, et ordinando ea in mente priusquam fiant, secundum quod expedit ad consecutionem talis finis; ergo nihil est futurum, nisi secundum quod Deus aeterna sua providentia praedestinavit facere aut permittere, in ordine ad finem intentum gloriae Christi et sanctorum, ac per consequens intelligi non potest quod Deus habeat praescientiam alicuius futuri ante praedestinationem.

Confirmatur, quia non potest aliquid cognosci ut determinate futurum, nisi ut habet esse determinatum in se ipso vel in sua causa, ut docuit D. Thomas supra, q. 14, art. 13. Cum ergo prima causa omnium futurorum sit aeterna Dei praedestinatio, qua omnia ordinantur et disponuntur ad gloriam beatorum, manifesta est implicatio intelligere in Deo praescientiam alicuius futuri ante praedestinationem.

Tertio. Si ante praedestinationem Christi et sanctorum requiritur praescientia alicuius futuri, cuius occasione fiat ipsa praedestinatio, sequitur quod non fuerit facta praedestinatio per se [309v] et ex primaria intentione Dei, sed per accidens et quasi a casu; hoc autem consequens est absurdum; ergo. Sequela patet, quia illud fit a casu et quasi per accidens quod non fieret, nisi sumpta occasione ex aliquo alio, quod accidit praeter intentionem agentis principalis. Si ergo praedestinatio supponit praescientiam futuri peccati quod factum est praeter, imo et contra intentionem Dei, manifeste consequitur factam fuisse quasi per accidens et a casu.

Quarto. Si supponitur praescientia futurorum ad divinam praedestinationem, sequitur quod illa futura non proveniant ex praedestinatione, sed ex aliqua alia providentia antecedente ipsam praedestinationem; sed ista multiplicitas providentiae non est admittenda; derogat enim multum unitati et simplicitati divinae sapientiae, ad quam spectat omnia reducere ad unum, et per modum unius disponere quaecumque continentur in isto universo; ergo.

Unde advertendum quod secundum istam sententiam totum universum, ut complectitur naturalia et supernaturalia, bona et mala, cum omni modo essendi et operandi qui de facto reperitur in mundo, non solum in genere sed etiam in particulari et individuo, debet considerari tanquam unicum obiectum totale divinae praedestinationis, cuius finis est gloria Christi et sanctorum, ex cuius intentione efficaci fiunt et permittuntur a

Deo reliqua omnia secundum infinitum (s) ordinem (t) sapientiae suae. Licet enim nos non intelligamus distincte et in particulari quo pacto conducant al illum finem multa quae fiunt in mundo, sed potius appareant nobis casualiter et sine aliqua utilitate facta, Deo tamen nihil evenit a casu, sed omnia et singula, quantumcumque minima et vilissima appareant, fiunt vel permittuntur ab ipso Deo, summo consilio propter finem praedictum.

Ex quo inferunt isti auctores quod quantum est ex vi dispositionis et decreti divinae providentiae, quod Deus habuit in creatione universi, non fierent naturalia sine supernaturalibus, neque supernaturalia sine naturalibus (u).

Haec sententia, ut a nobis fuit explicata, est satis probabilis, [310r] et eam tenent aliqui doctores nostri temporis, quibus magna ex parte consentit Gabriel, 3, dist. 2, quaestione unica, dubio 3, et dist. 19, concl. 4, (227) dicens cum Ocham, 1, dist 9, (228) Deum in eodem signo rationis praedestinasse Christum et omnes sanctos, et reprobasse omnes reprobos, et praevidisse omnia futura, taliter quod non est aliquis ordo realis neque rationis inter hos divinos actus.

Sed nihilominus hic modus dicendi revera est contra mentem D. Augustini, Epistola 105 (229) et 106 (230) et l. 1 ad Simplicianum, q. 2 (231), et alias saepissime, ubi docet totum negotium praedestinationis et reprobationis factum fuisse post praevisum peccatum originale, quo infecta fuit tota natura humana ut quaedam massa corrupta; et idem vult D. Thomas, art. 1 huius quaestionis ad 3, et 3 Sententiarum, dist. 10, q. 3, quaestiuncula 2 et 3, dicens praedestinationem hominum differre a praedestinatione angelorum, quia supponit miseriam peccati praevisi ex parte termini a quo; praedestinatio vero angelorum nullam miseriam praesupponit. Unde in 3 p., q. 1, art. 3 ad 4, expressis verbis inquit praedestinationem nostram praesupponere praescientiam futurorum. Idem sentiunt alii doctores communiter, dicentes quod, si Adam non peccasset, Christus non venisset, et quod Christus Dominus est causa nostrae praedestinationis.

Ex his enim duobus principiis evidenter colligitur praedestinationem nostram praesupponere praescientiam peccati futuri, atque adeo etiam praesupponere praescientiam status innocentiae, quem habuit Adam ante peccatum. Confirmatur, quia gratis dicitur quod omnes et singuli eventus particulares qui fiunt in mundo proveniant ex praedestinatione supernaturali Christi et sanctorum. Multa enim videntur contingere quae non habent

---

s Ms *había escrito* infinitam *y corrige* infinitum.
t Ms *había comenzado a escribir* providentiam.
u Ms *había comenzado a escribir* supernaturalibus.

---

227 Biel Gabriel, *Epitome...*, In 3, dist. 2, q. un., dub. 3, ad 3; dist. 19, concl. 4, s. fol.

228 Ockham Guillelmus, *Super quatuor libros Sententiarum annotationes*, Lugduni 1495. En el pasaje, que cita Marcos, nada dice Ockham de lo que Marcos le atribuye.

229 Augustinus (S), *Epistola* 194, c. 3, n. 14: PL 33, 879.

230 Augustinus (S), *Epistola* 186, c. 4, n. 13: PL 33, 820; CSEL 57, 56.

231 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, q. 2, n. 16: PL 40, 121.

specialem ordinem ad salutem spiritualem alicuius, sed solum proveniunt ex quadam providentia generali et communi, ut dicebamus in articulo 2; ergo falsa est praedicta sententia in eo quod dicit praedestinationem praesupponi ad praescientiam futurorum, tanquam omnium illorum causam. Confirmatur praeterea, quia, si illa sententia esset vera, non minus esset praedestinatus et praeordinatus a Deo numerus arenarum et guttarum pluvi[ar]um, pulicum et aliorum huiusmodi, quam numerus electorum et bonorum operum quibus salvandi sunt. Consequens est contra D. Thomam in [310v] art. 7 huius quaestionis et contra communem sensum; ergo.

Denique, licet gratis demus Deum ex vi praedestinationis determinasse in particulari omnes eventus naturales et omnes operationes in quibus nulla est ratio culpae, non tamen potest dici quod determinaverit ex vi praedestinationis actus malos, quia, ut vidimus in art. 2, peccata non possunt praedeterminari a Deo, etiam pro materiali, ante praevisionem usus liberi arbitrii; et, quamvis supposita corruptione et infirmitate naturae potuerint certo et infallibiliter praesciri peccata futura per hoc solum quod Deus decreverit ea permittere; tamen in statu naturae integrae nullo modo potest intelligi quod ex vi permissionis antecedentis peccatum, potuerit certo et infallibiliter praesciri peccatum futurum in particulari; ergo necessario dicendum est quod Deus non praescivit omnia futura in particulari ex vi suae praedestinationis, sed aliqua cognovit per scientiam visionis, supposita praesentia et coexistentia ad suam aeternitatem, et post talem praescientiam futuri peccati subsecuta est ordine rationis praedestinatio Christi et sanctorum.

Neque obstant fundamenta posita pro contraria sententia. Ex testimoniis enim ex Scriptura adductis non colligitur Christum secundum quod homo esse finem propter quem creatus est mundus et omnia et singula quae in eo sunt, sed solum colligitur haec omnia facta esse propter Christum in quantum Deus; et, dato quod Christus ut homo sit finis omnium et singularum creaturarum, [non] statim sequitur quod sit finis adaequatus, taliter quod non existente humanitate Christi nihil penitus factum fuisset in hoc mundo. Ad salvandum enim Christum fuisse finem omnium creaturarum satis est quod, post praevisum peccatum in praesentia aeternitatis, praedestinaverit Deus Christum ordinando specialiter omnes creaturas ad eum, quas alias condere decreverat, ut sit ipse finis omnium quoad reparationem et innovationem mundi post lapsum peccati, non quoad primaevam eius constitutionem.

Hinc facile solvitur primum argumentum contrariae sententiae cum sua confirmatione; dicimus enim omnia ordinari ad gloriam Christi et sanctorum, non ex primaeva rerum conditione, secundum quam creatus est homo in statu innocentiae, sed ex (v) secundaria [311r] rerum ordinatione, qua voluit Deus reparare lapsum hominum et totius universi a fine supernaturali, et hoc satis est ad magnificandam Christi gloriam.

Ad secundum cum sua confirmatione respondetur quod, quamvis ad perfectionem providentiae spectet pertingere usque ad minima, ut supra,

---

v Ms *repite* ex.

et recte D. Thomas, supra, q. 22, art. 3, ordinando singula in aliquem finem excellentissimum, non tamen est necesse quod ille finis sit gloria Christi in quantum homo est, sed satis est omnia ordinari ad perfectionem universi, tanquam ad finem immediatum et intrinsecum, et ad gloriam ipsius Dei, tanquam ad finem extrinsecum, prout erant ordinata in statu innocentiae, cum nondum esset incarnatio Christi.

Ad tertium, negatur sequela; ea enim fiunt a casu quae praeter intentionem contingunt, nobis neque scientibus neque procurantibus; quae vero consulto fiunt, licet ad ea facienda moveamur ex aliqua occasione incidenti, non dicuntur facta a casu et quasi per accidens sed a consilio, tanquam per se intenta. Sic ergo dicimus quod, quamvis Christus Dominus non fuerit praedestinatus secundum primaevam institutionem et ordinationem universi, qualis erat in statu innocentiae, sed occasione sumpta ex subsecuto peccato, fuit tamen praedestinatus, non a casu, sed magno et sapientissimo Dei consilio, tanquam praecipuum bonum et ornamentum totius universi per se intentum a Deo, et propter ipsum praedestinati sunt alii.

Ad quartum, fatemur multa facta esse, quae non proveniunt formaliter et per se ex praedestinatione supernaturali, sed ex quadam providentia generali ordinis naturalis vel etiam supernaturalis. Ex hoc tamen non impeditur infinita unitas et simplicitas divinae providentiae, ut est in seipsa, quia tota ista diversitas providentiae generalis et specialis tenet se ex parte obiectorum, non ex parte actus divini, qui unicus et simplicissimus est in se ipso, ut diximus in articulo primo.

Ex dictis patet falsitas opinionis Catharini (232), in opusculis de praedestinatione et praescientia, et aliorum recentiorum, dicentium quod, quamvis aliqui fuerint electi et praedestinati ad gloriam post praevisionem futurorum bonorum operum [311v] quae facturi erant, tamen Christus et insigni quidam sancti fuerunt praedestinati et praeelecti ante praevisionem et praescientiam omnium aliorum futurorum, quia nihil prius fuit volitum a Deo extra se quam incarnatio Christi, ad cuius gloriam decrevit beatificare sanctos et condere totum universum. Sed haec sententia supponit quod Christus venisset, etiamsi Adam non peccasset, cuius oppositum est magis consonum Sacris Litteris et dictis sanctorum Patrum, ut latius 3 p., q. 1, art. 3; et insuper supponit aliquos non praedestinatos et praeelectos salvari de facto, quod est plus quam falsum, ut infra videbimus dubio quinto.

Ideo, omissa hac opinione et aliis, respondeo breviter ad dubium tribus conclusionibus: [Conclusio] prima: Praedestinatio nostra non praesupponit praescientiam omnium futurorum pertinentium ad ordinem naturae, ut dicebat Caietanus (233). Patet ex argumentis factis contra ipsum; et inde colligitur a fortiori quod non praesupponit praescientiam omnium futurorum pertinentium ad ordinem gratiae, quia haec maiori ex parte proveniunt ex ipsa praedestinatione, tanquam ex prima causa et radice.

Secunda conclusio: Generaliter loquendo totum negotium praedestinationis et reprobationis praesupponit praescientiam peccati Adae et

---

232 Catharinus Ambrosius, *De eximia praedestinatione Christi*, l. 2; *De praedestinatione Dei*, l. 1.2.3 (*Opuscula*, Lugduni 1542, p. 138s. 52.59.102.104.106).

233 Caietanus (Card). *Commentarii in Summam Sancti Thomae*, In 1 p., q. 23, art. 5. Ed. Leonina, Romae 1888, t. 4, p. 278s.

status innocentiae praecedentis ipsum peccatum; atque adeo praesupponit praescientiam aliquorum futurorum pertinentium ad ordinem naturae et etiam ad ordinem gratiae. Patet ex dictis contra secundam opinionem; et insuper probatur primo, quia, si Adam non peccasset, esset longe alia praedestinatio quam sit modo,tam ex parte personarum quae praedestinantur, quam ex parte mediorum per quae mandatur executioni ipsa praedestinatio; ergo praedestinatio, prout modo est, praesupponit necessario praescientiam peccati Adae, ac per consequens praesupponit etiam praescientiam status innocentiae et naturae integrae, qui amissus est per peccatum. Consequentia de se patet, et antecedens probatur, quia, si Adam non peccasset, transfunderet in omnes posteros iustitiam originalem, immo secundum aliquos, omnes homines nascerentur confirmati in gratia, atque adeo omnes essent praedestinati; et, quamvis hoc sit minus probabile, immo et falsum, ut recte D. Thomas infra, q. 100, art. 2, illud tamen certum videtur quod non nascerentur tunc tot homines quot modo nascuntur, [312r] propter deordinatam concupiscentiam, vel saltem non nascerentur iidem qui modo nascuntur ex damnato concubitu, neque fuissent tot peccata sicut modo; multi etiam salvarentur qui modo non salvantur, et multi salvarentur per alia media quam sint modo, quia tunc non essent eadem sacramenta quae modo sunt.

Confirmatur, quia secundum D. Augustinum libro De correptione et gratia, c. ultimum (234), et D. Thomam, 1-2, q. 109 per totam, maxime art. ultimo, ad 3, hoc est discrimen inter praesentem statum naturae corruptae et statum naturae integrae, quem habuit Adam per iustitiam originalem, quod in hoc statu, licet homo sit in gratia, non potest diu vitare omnia peccata mortalia, aut in accepta gratia finaliter perseverare per auxilium ordinarium eiusdem gratiae, sed indiget ulteriori auxilio specialissimo, quod non omnibus iustis conceditur; in statu autem naturae integrae potuit homo per auxilium ordinarium gratiae illius status vitare omnia peccata etiam collective, et etiam potuit finaliter perseverare, non solum in sensu diviso, sed etiam in sensu composito, sive ex suppositione omnium conditionum illius status, quae praecesserunt actualem perpetrationem ipsius peccati; ergo potuit contingere de facto quod non peccaret Adam, et quod transmitteret iustitiam originalem in posteros, atque adeo quod esset longe alia praedestinatio quam modo sit. Ad praedestinationem igitur prout modo est ex meritis Christi, mediantibus eius sacramentis, necessario fuit praesupposita praevisio peccati Adae, ut in se ipso praesens aeternitati.

Praeterea confirmatur, quia reprobatio praesupponit praescientiam peccati saltem originalis; ergo et praedestinatio. Patet consequentia, quia eadem est ratio utriusque; cum enim reprobatio consistat in quadam negatione sive privatione praedestinationis, non potest intelligi ante illam. Antecedens autem probatur, tum ex doctrina D. Augustini, qui, ut infra videbimus, ubique docet causam reprobationis fuisse peccatum originale praevisum, tum etiam quia, quando Deus condidit hominem in statu naturae integrae, voluit quantum in se erat, conferre omnibus vitam aeter-

234 AUGUSTINUS (S), *De correptione et gratia*, c. 11ss: PL 44, 933-942.

nam, et ad hoc dedit gratiam et iustitiam originalem, per quam omnes possent illam facile consequi, non solum simpliciter et in sensu [312v] diviso, sed etiam in sensu composito et ex suppositione omnium conditionum illius status; ergo ante praevisum peccatum neminem voluit excludere a vita aeterna, ac proinde neminem reprobavit, ut latius infra.

Tertia conclusio: Valde probabile est praescientiam multorum aliorum futurorum praecessisse ordine rationis praedestinationem particularem huius vel illius hominis. Ita videtur sentire D. Thomas, 3 p., q. 1, art. 3, ad 4, ubi, cum dixisset quod praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum, subiungit exemplum de illo qui praedestinatur in salutem per aliorum orationes, quasi dicat aliquos praedestinatos esse a Deo in particulari propter orationes aliorum praevisas. Et, quamvis melius videatur dicendum huiusmodi orationes esse effectus praedestinationis eius qui per illas consequitur salutem, ac proinde non esse causam talis praedestinationis, neque ad illam praesupponi earum praescientiam, non tamen videtur negandum multos alios effectus particulares pertinentes ad ordinem naturae, qui non proveniunt ex (x) speciali praedestinatione sed ex providentia generali, praesupponi ad praedestinationem non tanquam causam illius, sed tanquam aliquid pertinens ad ordinem naturae, et necessario consequens ex dispositione causarum naturalium et ordinis universi, ut dicebat Caietanus. Unde, quamvis non admittamus eius sententiam generaliter quoad omnes effectus ordinis naturalis, admitti tamen potest satis probabiliter quoad aliquos effectus qui non habent specialem ordinem ad salutem alicuius praedestinati, sed proveniunt ex generali providentia, secundum quam Deus decrevit condere et gubernare mundum, prius ratione quam haberet specialem providentiam de praedestinatis.

[Dubium secundum] [Utrum ex parte nostra detur causa nostrae praedestinationis]

Dubitatur secundo, utrum ad praedestinationem praesupponatur praescientia alicuius futuri ex parte ipsorum praedestinatorum, quod se habeat per modum causae suae praedestinationis? Quod est quaerere utrum ex parte nostra detur causa nostrae praedestinationis?

Et videtur quod si[c]. < Et videtur quod >

[313r] Primo, quia tota praedestinatio provenit radicaliter ex dilectione et electione efficaci, qua Deus voluit dare gloriam praedestinatis; sed ista voluntas divina habet causam ex parte nostra; ergo et ipsa praedestinatio. Consequentia cum maiore de se patet; minor probatur, quia certum est secundum fidem quod Deus non vult dare gloriam hominibus adultis, nisi eam mereantur bonis operibus, iuxta illud Matthaei 19, [17]: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; 2 ad Timotheum 2, [5]: Non coronabitur nisi qui legitime certaverit; et 2 ad Corinthios 5, [10]: Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque (y) propria corporis, prout gessit sive bonum sive malum.

---

x Ms palabra ilegible tachada.
y Ms gloria *tachado*.

Secundo, ex verbis D. Pauli ad Romanos 8, [28s] : diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti; nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imagini filii sui, etc. Ubi, secundum expositionem multorum Patrum, sensus est : Deum praedestinasse homines secundum quod praescivit bonum propositum illorum conformandi se Christo per fidem et caritatem. Confirmatur ex eodem Paulo 2 ad Timotheum 2, [21], ubi, loquens de praedestinatione et de peccatis quibus impeditur vita aeterna, subiungit : Si quis emundaverit se ab istis, scilicet, peccatis, erit vas in honorem sanctificatum et utile Domino ad omne opus bonum paratum; ergo ex nostris operibus et ex diligentia quam adhibemus ad vitanda peccata provenit quod simus vasa honorifica in domo Dei, atque adeo quod simus praedestinati. Simile argumentum potest fieri ex eo quod habetur 2 Petri 1, [10] : Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. Ubi clare insinuatur quod electio infallibilis et certa, qualis requiritur ad praedestinationem, pendet ex nostris operibus tanquam ex causa. Et idem insinuatur Matthaei 25, [15], ubi dicitur Dominum distribuisse talenta in servos secundum propriam uniuscuiusque virtutem; quia videlicet Deus dividit dona gratiae secundum merita et dispositiones hominum.

[313v] Tertio. Omnes et singuli effectus praedestinationis in hominibus adultis pendent aliquo modo ex libero arbitrio, tanquam ex causa meritoria vel dispositiva; ergo ex parte nostra datur causa totius effectus praedestinationis, atque adeo praedestinationis ipsius; nihil enim aliud est causare praedestinationem quam causare totum effectum illius, ut recte D. Thomas in littera. Antecedens probatur, quia effectus praedestinationis sunt vocatio, et iustificatio cum perseverantia, et glorificatio; constat autem quod glorificatio habet causam meritoriam ex parte nostra et quod iustificatio cum perseverantia habet etiam causam ex parte nostra, non meritoriam sed dispositivam; et quamvis vocatio secundum se praecedat totaliter operationem nostram, tamen, secundum quod est efficax vocatio, pendet a libero arbitrio, quia posset illam abicere et inefficacem reddere, ut definitur in Concilio Tridentino, sess. 6, c. 5 [235]. Cum ergo vocatio non sit effectus proprius praedestinationis, nisi quatenus est efficax ad vitam aeternam consequendam, ut dixi in art. 2, manifeste consequitur bonum usum liberi arbitrii consentientis et cooperantis vel certe non repugnantis vocationi et gratiae, tam prevenienti quam subsequenti, esse causam totius effectus praedestinationis atque adeo praedestinationis ipsius.

Quarto. Quia Deus non elegit determinate et efficaciter aliquos ad gloriam, neque reprobavit alios nisi secundum quod praevidit bene utentes auxiliis sufficientibus vel eisdem repugnantes; ergo causa praedestinationis fuit bonus usus auxiliorum sufficientium a Deo praevisus, ut a libero arbitrio, et causa reprobationis fuit malus usus eorumdem auxiliorum. Antecedens patet, quia Deus vult omnes homines salvos fieri secundum Apostolum [1 Tim. 2, 4], et ad hoc dedit cunctis mortalibus auxilia sufficientia, relinquendo in eorum libera potestate quod consentirent vel dissentirent

235 ConcTrid 5, 793.

illis prout vellent; ergo non elegit efficaciter aliquos determinate, nisi secundum quod vidit eos libere consentientes [314r] divinis auxiliis. Confirmatur, quia, si Deus eligeret istos homines prae illis, nulla habita ratione boni vel mali usus liberi arbitrii praevisi, eius electio esset irrationabilis et cum quadam acceptione personarum; hoc autem non est dicendum; ergo. Maior patet, quia valde irrationabile esset non praeferre bene utentem auxilio divinae gratiae ei qui male utitur; neque potest excusari a vitio acceptionis personarum qui praefert unum alteri pro libito, nulla habita ratione dignitatis personae.

Quinto. Si Deus eligeret efficaciter homines, et ordinaret illos per certa et determinata media in vitam aeternam infallibiliter consequendam ante praevisionem suorum operum et bonum vel malum usum sui liberi arbitrii, sequeretur homines non salvari libere, neque libere operari quae pertinent ad salutem, sed ex necessitate, taliter quod non possent non recte operari et salvari; consequens est falsum contra illud Ecclesiastici 15, [14.18]: Deus reliquit hominem in manu consilii sui, ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei dabitur illi; ergo. Sequela patet, quia libertas consistit in quadam indifferentia et indeterminatione voluntatis ad opposita, ac proinde non potest cum libertate stare quod Deus per praedestinationem determinaverit efficaciter liberum arbitrium ad opera salutis ante praevisionem boni vel mali usus ipsius.

Sexto. Quia, si omnia sunt praedestinata ante praevisionem nostrorum operum, sequeretur frustra esse exhortationes, consultationes et conatus hominum ad bene operandum; consequens est absurdum; ergo. Sequela patet, quia homines non possunt aliter facere quam sit praedefinitum efficaciter a Deo; voluntati enim eius quis resistet; si ergo omnia praedefinita sunt a Deo mediante praedestinatione efficaci, nulla habita ratione boni vel mali usus liberi arbitrii, quorsum adhibentur exhortationes, consultationes et alia huiusmodi.

Septimo. Ex communi sententia sanctorum Patrum. Omnes enim sancti qui praecesserunt D. Augustinum unanimi consensu tenuisse videntur praescientiam meritorum esse causam divinae praedestinationis. [314v] Ita D. Dionysius c. 9 Coelestis Hierarchiae (236); Divus<H>Iren[a]eus l. 4, c. 48 (237); Origenes homilia 1 et 7 super ad Romanos (238); Divus Ambrosius super ad Romanos 8 et 9 (239); D. Hieronymus ibid. (240) et super ad Galatas 1 (241), et super Malachiam 1 (242), et super epistolam ad Hedy-

236 PsDionysius, *De coelesti hierarchia*, c. 9, § 3s: PG 3, 260s.

237 Irenaeus (S), *Contra haereses* l. 4, c. 29, n. 1s: PG 7, 1063s; ed. Harvey, 2, 246ss.

238 Origenes, *Commentarii in epistolam B. Pauli ad Romanos*, l. 1, n. 3: PG 14, 843-846; l. 7, n. 8: PG 14, 1126.

239 Ambrosiaster, *Commentarius in 13 epistolas paulinas*, Supra ad Romanos 8s: PL 17, 133s.

240 Ioannes Diaconus, *Commentarii in epistolas S. Pauli*, In epistolam ad Romanos 8s: PL 30, 711.

241 Hieronymus (S), *Commentarii in quatuor epistolas paulinas...*, Ad Galatas, 1: PL 30, 843.

242 Hieronymus (S), *Commentarii in Prophetas minores*, In Malachiam 1: PL 25, 1622.

biam (z) q. 10 (243); D. Chrysostomus homil. 16 super ad Romanos (244), homilia 1 (245) et 2 super ad Ephesios (246), homil. 31 (247) et 56 super Matthaeum (248), et super Psal. 115 (249). Quos sequuntur Theodoretus (250), Theophylactus (251), Ecumenius (252) et alii multi, ut late refert Sixtus Senensis l. 6, annotatione 251 (253), ubi ex professo refert verba praedictorum Patrum. Unde D. Prosper (254) et Hilarius Arelatensis episcopus in epistolis ad D. Augustinum (255), quae habentur inter opera eiusdem D. Augustini tomo 7 ante librum De praedestinatione sanctorum, referunt omnes pontifices et doctores illius temporis graviter fuisse offensos doctrina D. Augustini negantis causam praedestinationis ex parte nostra, quia omnibus visa est nova et contra totam antiquitatem, et quia praebebat occasionem negligendi virtutum studia.

Confirmatur ex D. Augustino qui, licet disputans contra pelagianos multoties docuerit nullam dari causam praedestinationis ex parte nostra, sed provenire totaliter ex mera gratia et voluntate Dei, sed, ubi non insectabatur pelagianos, plane tenuit dari causam electionis et praedestinationis ex parte nostra. Unde in l. 83 quaestionum, q. 68 (256) inquit: haec voluntas Dei, qua scilicet eligit quosdam et reprobat alios, iniusta esse non potest; venit enim de occultissimis meritis, quia et ipsi peccatores, cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter ipsos diversitas; praecedit ergo aliquid in peccatoribus quo, quamvis nondum sint iustificati, digni efficiantur iustificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus aliquid quo digni sint obtusione. Idem docet super ad Romanos, propositione 60 et 62 (257), ubi inquit divinam electionem seu praedestinationem ex merito nostrae fidei provenire. Et in epistola 49, q. 2 (258), inquit Deum vocare homines quos novit consensuros et non vocare quos novit non consensuros, ac proinde causam vocationis divinae esse consensum futurum praevisum. Unde [315r] subdit Deum elegisse illud tempus et illas gentes ad

---

z Ms Hediviam

---

243 Hieronymus (S), *Epistola* 120 *ad Hedybiam...*, c. 10: PL 22, 999ss; CSEL 55, 502ss.

244 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 16 *supra ad Romanos*: PG 60, 555ss.

245 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 1 *supra ad Ephesios*, n. 2: PG 62, 12s.

246 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 2 *supra ad Ephesios*, n. 1: PG 62, 17.

247 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 30 *super Matthaeum*: PG 57, 361s.

248 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 65 *super Matthaeum*: PG 58, 628s. Creemos que este lugar es más probable que el que se cita en el ms.

249 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia supra Psalmum* 115: PG 55, 319-327.

250 Theodoretus, *Interpretatio epistolae ad Romanos* [9,13]: PG 82, 153.

251 Theophilactus, *Expositio in epistolam ad Romanos* [8,29]: PG 124, 452.

252 Oecumenius, *Commentarium in epistolam ad Romanos* [9,13] c. 15: PG 118, 509.

253 Sixtus Senensis, *Bibliotheca sancta*, l. 6, annot. 251, Neapoli 1742, t. 2, p. 904ss.

254 Prosper Aquitanus (S), *Epistola ad D. Augustinum*: PL 33, 1002-1007.

255 Hilarius Arelatensis (S), *Epistola ad D. Augustinum*: PL 33, 1007-1012.

256 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus* 83, q. 68, n. 4: PL 40, 72s.

257 Augustinus (S), *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, l. 1, prop. 60.62: PL 35, 2078.2080.

258 Augustinus (S), *Epistola* 102, q. 2, n. 14: PL 33, 375s; CSEL 34/2, 555ss.

quas misit Filium suum et praedicationem Evangelii, quia noverat eo tempore et loco futuros esse multos qui crederent et converterentur ad Dominum, non autem misisse Filium suum et praedicationem Evangelii aliis temporibus ad alias gentes, quia noverat non fuisse credituros, et hoc ipsum repetit libro De praedestinatione sanctorum c. 9 (259) ;ergo non solum ex sententia aliorum Patrum, sed etiam ex sententia D. Augustini tenendum est dari ex parte nostra causam electionis et praedestinationis divinae.

Sed in contrarium videtur esse illud D. Pauli ad Romanos c. 9, [16.13] : non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, et non ex operibus, sed ex vocante dictum est : Iacob dilexi, Esau autem odio habui.

[Explicatio Theologorum]

Pro resolutione supponendum cum D. Thoma quod hic non quaerimus causam praedestinationis ex parte divini actus, quia, cum ille sit ipse Deus, stultum esset quaerere causam eius secundum quod in se est, sed quaerimus causam praedestinationis ex parte effectus totalis, an scilicet possit assignari aliqua causa ex parte praedestinati, propter quam sit ipse passive et executive praedestinatus, habeatque in se ipso omnes effectus sive omnia media, per quae dirigitur et destinatur infallibiliter in vitam aeternam. Cum enim praedestinatio formaliter nihil ponat in praedestinato, ponat autem effective omnia media, quibus executive ordinatur in vitam aeternam, quod fuerit causa omnium istorum mediorum, erit etiam causa quod iste homo sit praedestinatus et electus, atque adeo erit causa ipsius praedestinationis et electionis passivae secundum executionem et effectum. Et, quia nemo dubitat Deum esse causam principalem horum effectuum et mediorum per suam voluntatem et intellectum, inde est quod, ad ponendam causam pradestinationis ex parte praedestinati, oportet imaginari Deum nostro modo intelligendi expectare quod ponatur illa causa ex industria et diligentia eius qui praedestinandus est, et postquam eam vidit positam, motus quodammodo ab illa decernit efficaciter conferre media quibus [315v] homo infallibiliter consequatur vitam aeternam, taliter quod ante praevisionem illius causae non est in Deo electio efficax istius hominis ad gloriam, neque infallibilis ordinatio et destinatio mediorum, per quae infallibiliter consecuturus sit gloriam.

Hoc supposito, circa praesentem quaestionem sunt quam plurimae et diversae sententiae, parum inter se et cum veritate consentientes; omnes tamen reduci possunt ad tres classes : Prima, eorum qui ponunt causam meritoriam ex iustitia et de condigno respectu ipsius praedestinationis et electionis divinae. Ad hanc classem pertinent primo qui cum Origene dicunt opera facta in alia vita, antequam anima uniretur corpori, esse causam praedestinationis (260). Secundo, etiam pertinent ad istam classem qui cum Pelagio dicunt opera facta in hac vita ex viribus naturae mereri de condigno omnes effectus gratiae et praedestinationis, atque adeo esse causam illius;

---

259 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 9, n. 17s: PL 44, 973s.
260 Origenes, *De principiis*, l. 2, c. 8, n. 3: PG 11, 224; ed P. Koetschav, GCS 22, 161; c. 9, n. 6s: PG 11, 231ss; GCS 22, 169ss; *Contra Celsum*, l. 1, n. 32s: PG 11, 222s; GCS 2, 84s.

ad eandem classem etiam tertio reducitur sententia eorum qui dicunt fidem ex viribus naturae habitam esse causam divinae electionis, ut dixisse videtur D. Augustinus super epistola[m] ad Romanos, ubi supra (261); et idem tenuerunt multi alii circa tempora D. Augustini, ut refert D. Prosper in epistola supra citata (262). Ad eandem classem quarto reduci possunt qui dicunt opera facta ex gratia, sive praeveniente et excitante, sive subsequente et iustificante, mereri vere et proprie ipsam gratiam ex qua procedunt et omnes alios effectus praedestinationis qui primam gratiam consequuntur, prout visi sunt dicere aliqui circa tempora D. Augustini, quibus aliquo modo favere videtur idem D. Augustinus in illa epistola 49 supra citata (263), et Alexander [H]alensis 1 p., q. 28, membro 3, art. 3 (264).

In secunda classe sunt alii, qui ponunt causam praedestinationis, non per modum meriti de condigno, cui ex iustitia debeatur, sed per modum meriti de congruo, cui ex quadam congruitate correspondet praedestinatio non tanquam debita vere et proprie.

Ad hanc classem pertinent primo qui dicunt opera bona moraliter ex viribus naturae facta cum solo auxilio ordinis naturalis esse rationem congruitatis propter quam homines praedestinantur a Deo. Ita Iabelus in quodam opusculo De praedestinatione (265), ubi citat [316r] pro sua sententia D. Thomam 1, d. 41, q. 1, art. 3; D. Bonaventuram ibidem, art. 2, q. 2 (266); Thomam de Argentina (267), Ioannem de Baconis (268) et alios. Ad eandem classem pertinent qui dicunt opera bona facta ex auxilio supernaturali gratiae praevenientis mereri de congruo primam gratiam et perseverantiam in illa, atque adeo praedestinationem ipsam, quia Deus neminem elegit efficaciter ad gloriam, nisi secundum quod praevidit recte utentem auxilio supernaturali et se disponentem ad gratiam. Hunc modum dicendi absque nomine auctoris refert Soto super ad Romanos, 9 (269). Ad eandem classem pertinent qui dicunt bonum usum gratiae praevenientis et subsequentis atque etiam iustificantis, ut aliquo modo provenit ex libero arbitrio consentiente motioni et inclinationi ipsius gratiae usque ad finem vitae, esse rationem praedestinationis, non per modum causae vere et proprie dictae, sed per modum conditionis sine qua non voluit Deus aliquem praedestinare.

---

261 Augustinus (S), *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, l. 1, prop. 60.62: PL 35, 2078.2080.

262 Prosper Aquitanus (S), *Epistola ad D. Augustinum*: PL 33, 1002-1007.

263 Augustinus (S), *Epistola* 102, q. 2, n. 14: PL 33, 375s; CSEL 34/2, 555ss.

264 Alexander de Hales, *Summa theologica*, P. 1, inq. 1, tract. 5, sect. 2, q. 4, tit. 1, membr. 3, c. 3, Ad Claras Aquas 1924, t. 1, p. 324s.

265 Iavellus Chrysostomus, *Quaestio perpulchra et resolutissima de Dei praedestinatione et reprobatione* (*Commentarium in* 1 *partem Summae Sancti Thomae*, Muguntiae 1611). No hemos podido tener a mano esta obra, para compulsar la cita.

266 Bonaventura (S), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, In 1, dist. 41, art. 1, q. 1s, Ad Claras Aquas 1882, t. 1, p. 728ss.

267 Thomas Argentinensis, *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*, In 1, dist. 41, art. 2, Argentorati 1490. No hemos podido consultar esta obra.

268 Bacon Ioannes, *In libros quatuor Magistri Sententiarum Commentaria*, Venetiis 1527. No hemos tenido a mano esta obra.

269 Soto Dominicus, *In epistolam divi Pauli ad Romanos commentarii* [9], p. 270s, praecipue p. 271.

Ita videntur sentire Alexander (270) et D. Bonaventura ubi supra (271); et hanc sententiam censet probabilem Richardus 1, d. 41, art. 2, q. 2 (272); et Scotus ibidem (273); eam vero omnino sequuntur Dionysius Cartusianus 1, d. 41, q. 1 in fine (274); Albertus Pig[h]ius, campensis l. 8 De libero arbitrio, c. 8 (275); Hieronymus Osorius l. 9 De iustitia (276); Sadoletus l. 2 super ad Romanos (277); et Torres in tractatu speciali De electione (278), ubi ex professo nititur ostendere hanc esse communem sententiam sanctorum Patrum, neque ab ea dissentire D. Augustinum.

Ad hanc etiam classem reduci debet celebris sententia Henrici, Quodlibeto 4, q. 19 et Quodlibeto 8, q. 5 (279), qui, licet refugiat concedere bonum usum positivum, quo liberum arbitrium utitur gratia, esse aliquo modo causam praedestinationis, quia nihil operatur positive liberum arbitrium ad vitam aeternam conducens, quod non sit effectus gratiae et praedestinationis, dicit tamen bonum usum negativum esse causam praedestinationis, per modum conditionis sine qua non, quia iste bonus usus negativus, taliter est a libero arbitrio, quod non est a gratia; vocat autem bonum usum negativum hoc quod est non repugnare neque resistere motioni divinae [316v] gratiae, praescindendo ab omni actu positivo; itaque distinguit Henricus inter hoc quod est cooperari et consentire gratiae et hoc quod est non repugnare neque resistere; primum dicit esse effectum gratiae praedestinationis; secundum dicit esse causam vel conditionem sine qua non, quia non elegit Deus nisi quos praevidit non repugnantes.

Ad eandem denique classem reduci possunt Gabriel 1, d. 41 (280), et Ambrosius Catharinus super ad Romanos 9, et in libris De praedestinatione et in quodam opusculo ad Tridentinam synodum (281), cum aliquibus recentioribus, qui dicunt bonum usum gratiae, ut provenit ex libero arbitrio sive positive sive negative, esse causam praedestinationis sive electionis in plerisque electis, sed non in omnibus; existimat enim esse aliquos insignes sanctos, ut Beatissima Virgo, Apostoli et similes, quos Deus singu-

---

270 Alexander de Hales, *Summa Theologica*, P. 1, inq. 1, tract. 5, sect. 2, q. 4, tit. 1, membr. 3, c. 3, t. 1, p. 324s.

271 Bonaventura (S), *Commentarii in quatuor libros Sententiarum*, In 1, dist. 41, art. 1, q. 1s, t. 1, p. 728ss.

272 No hemos podido tener a mano las obras de ninguno de los Ricardo, que han comentado las *Sentencias*. La posición doctrinal de Ricardo de Mediavilla nos hace pensar en que tal vez Marcos se refiera a él en este pasaje.

273 Scotus Ioannes Duns, *Quaestiones in librum primum Sententiarum*, dist. 41, q. un., n. 15, p. 699.

274 Dionysius Carthusianus, *In Sententiarum librum primum commentarii locupletissimi*, In 1, dist. 41, q. 1, Venetiis 1584, p. 592s.

275 Pighius Albertus, *De libero hominis arbitrio et divina gratia*, l. 6, c. 8, Coloniae 1542, fol. 99rv.

276 Osorius Hieronymus, *De iustitia coelesti*, l. 9, Coloniae 1586, fol. 181r-198r.

277 Sadoletus Iacobus (Card), *Commentarius in Pauli epistolam ad Romanos*, Lugduni 1535. No hemos podido tener a mano esta obra.

278 Turrianus Luisius, *De voluntate efficaci dandi gloriam* (*Diversorum Opusculorum theologicorum tomus unicus*, Opusc. 6, Lugduni 1625, p. 261-309).

279 Henricus Gandavensis, *Aurea Quodlibeta*, quodl. 8, q. 5, Venetiis 1608, fol. 11v.

280 Biel Gabriel, *Epitome...*, In 1, dist. 41, concl. 2 et 3, s. fol.

281 Catharinus Ambrosius, *In omnes divi Pauli epistolas, Commentaria... in epistolam ad Romanos* 9, Parisiis 1566, p. 92s.

larissime praeelegit ante praevisionem operum et cuiuscumque boni usus tam positivi quam negativi; sed communis modus electionis est ex praeviso bono usu liberi arbitrii, supposito auxilio supernaturali divinae gratiae.

Tertia demum classis est eorum qui negant omnino esse aliquam causam praedestinationis ex parte liberi arbitrii creati; nolunt tamen eam reducere ad liberam electionem et beneplacitum Dei, sed ad causas naturales independentes totaliter a libero arbitrio. Ad hanc classem pertinent manichaei et alii, quos gehtneliacos vocat D. Augustinus l. 1 ad Simplicianum, q. 2 (282), quia dicebant totam causam praedestinationis et reprobationis esse constel[l]ationem siderum, sub qua unusquisque natus vel genitus est. Ad eandem classem pertinent alii qui (ut refert Origenes l. 3. Peri archon, c. 2 (283) et super ad Romanos, c. 11) (284) dicebant causam praedestinationis et reprobationis esse diversas animarum naturas, quarum quaedam adeo terrenae sunt, ut nihil spirituale vel bonum facere possint (a), aliae vero adeo coelestes et spirituales, ut non possint peccare vel quicquam mali facere.

Contra has omnes sententias exstat sententia D. Augustini, a theologis communiter recepta et omnino sequenda, quod tota causa praedesti- [317r] nationis est libera et gratuita voluntas Dei, qua, ante omnem praevisionem operum et cuiuscumque boni usus liberi arbitrii ipsorum praedestinatorum, elegit voluntate absoluta et efficaci quos voluit, et eosdem ordinavit per certa media ad gloriam infallibiliter consequendam. Ita D. Augustinus, epistola 59, q. 6 (285); epistola 105 (286), 106 (287), 107 (288), 143 (289) et 157 (290); in Enchiridion, c. 98 et infra per multa capita (291); l. 1 ad Simplicianum, q. 2 (292); l. 14 De civitate Dei, c. 26 (293); l. 15, c. 1 (294) et infra; l. 21, c. 12 (295) et 24 (296); l. 1 De peccatorum meritis et remissione, c. 21 et 22 (297); l. 2, c. 17 et 19 (298); l. 2 Contra duas

---

a Ms possunt.

---

282 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* l. 1, q. 2, n. 3: PL 40, 112.
283 Origenes, *Peri archon,* l. 3, c. 1, n. 21: PG 11, 300; GCS 22, 239s.
284 Origenes, *Commentarii in epistolam ad Romanos,* c. 11, l. 8, n. 8: PG 14, 1180s.
285 Augustinus (S), *Epistola* 149, c. 2, n. 21s: PL 33, 639; CSEL 44, 367ss.
286 Augustinus (S), *Epistola* 194: PL 33, 874-891; CSEL 57, 176ss.
287 Alypius et Augustinus (S), *Epistola* 186: PL 33, 815-832; CSEL, 57, 45-80.
288 Augustinus (S), *Epistola* 217: PL 33, 978-989; CSEL 57, 403-425.
289 Alypius et Augustinus (S), *Epistola* 188: PL 33, 848-854; CSEL, 57, 119-130.
290 Augustinus (S), *Epistola* 190: PL 33, 857-866; CSEL 57, 137-162.
291 Augustinus (S), *Enchiridion,* c. 98: PL 40, 277s.
292 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* l. 1, q. 2: PL 40, 110-128.
293 Augustinus (S), *De civitate Dei,* l. 14, c. 26: PL 41, 435; CCL 48, 450.
294 *Op. cit.* l. 15, c. 1, n. 2: PL 41, 437s; CCL 48, 453s.
295 *Op. cit.* l. 21, c. 12: PL 41, 726s; CCL 48, 778.
296 *Op. cit.* l. 21, c. 24: PL 41, 737; CCL 48, 789.
297 Augustinus (S), *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum,* l. 1, c. 21, n. 29-32: PL 44, 127ss; ed. Urba-Zycha, CSEL 60, 27-32.
298 Augustinus (S), *De peccatorum meritis et remissione...,* l. 2, c. 17, n. 26s: PL 44, 167s; CSEL 60, 98s.

epistolas Pelagianorum, c. 5, 6, 7 (299); l. 4, c. 6 (300); l. 4 Contra Iulianum, c. 8 (301); l. 5, c. 3 (302); libro De gratia et libero arbitrio, c. 22 et 23 (303); Tractatu 53 super Ioannem (304); libro De praedestinatione et gratia per totum (305); libro De praedestinatione sanctorum per totum (306); l. 6 Hypognosticon (307) et alias saepe. Post D. vero Augustinum omnes fere sancti et theologi sequuntur eius sententiam, praesertim D. Prosper (308) et Hilarius (309), supra citati: Div. Anselmus super ad Romanos 9 (310), et in libro De concordia praedestinationis et liberi arbitrii (311); Hugo de Sancto Victore in sua Summa Sententiarum tractatu 1, c. 12 (312); Magister 1, d. 41 (313); ubi eandem sententiam tenent Durandus (314), Aegidius (315), Herveus (316), Capreolus (317) et alii communiter cum D. Thoma hic et De veritate q. 6, art. 3, et super ad Romanos 9, lectione 3, quos sequuntur Driedo, De concordia praedestinationis et liberi arbitrii (318); Soto super ad Romanos 9 (319); Corduba l. 1, q. 56 (320), et universi recentiores theologi qui de hac materia scripserunt. Quibus etiam favet D. Gregorius l. 25 Moralium, c. 10 et 18 (321); l. 29, c. 21 et 32 (322); l. 1

---

299 AUGUSTINUS (S), *Contra duas epistolas Pelagianorum*, l. 2, c. 5, n. 9s; c. 6, n. 10s.; c. 7, n. 13-16: PL 44, 577ss; CSEL 60, 468ss.

300 AUGUSTINUS (S), *Contra duas epistolas Pelagianorum*, l. 4, c. 6, n. 12-16: PL 44, 617-621; CSEL 60, 533-540.

301 AUGUSTINUS (S), *Contra Iulianum*, l. 4, c. 8, n. 40-46: PL 44, 758-761.

302 *Op. cit.*, l. 5, c. 3, n. 11s: PL 44, 789ss.

303 AUGUSTINUS (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 22, n. 44; c. 23, n. 45: PL 44, 909s.

304 AUGUSTINUS (S), *Tractatus in Evangelium Ioannis*, tract. 53: PL 35, 1774-1780; CCL 36, 452-458.

305 PsAUGUSTINUS, *De praedestinatione et gratia*, per totum: PL 45, 1665-1678.

306 AUGUSTINUS (S), *De praedestinatione sanctorum*, per totum: PL 44, 959-992.

307 PsAUGUSTINUS, *Hipomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos*, l. 6: PL 45, 1657-1664.

308 PROSPER AQUITANUS (S), *Epistola ad D. Augustinum*: PL 33, 1002-1007.

309 HILARIUS (S), *Epistola ad D. Augustinum*: PL 33, 1007-1012.

310 PsANSELMUS, *In omnes sanctissimi Pauli Apostoli epistolas...*, Ad Romanos 8, fol. 31v.

311 ANSELMUS (S), *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 3: PL 158, 524; ed. SCHMITT 2, 266s.

312 PsHUGO A SANCTO VICTORE, *Summa Sententiarum*, tract. 1, c. 12: PL 176, 61.

313 PETRUS LOMBARDUS, *Libri quatuor Sententiarum*, l. 1, dist. 41, c. 1, Ad Claras Aquas 1916, t. 1, p. 254.

314 DURANDUS, *In Petri Lombardi Sententias*, In 1, dist. 41, fol. 109v-110r.

315 AEGIDIUS ROMANUS, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, dist. 41, Cordubae 1699, t. 1, p. 787.

316 HERVAEUS NATALIS, *In quatuor P. Lombardi libros Sententiarum*, In 1, dist. 41. Venetiis 1505. No hemos tenido a mano esta obra, para constatar la cita.

317 CAPREOLUS IOANNES, *Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis*, In 1, dist. 41, concl. 7, p. 501.

318 DRIEDO IOANNES, *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae*, p. 1, c. 3, praecipue prop. 3, fol. 12rD-12vA.

319 SOTO DOMINICUS, *In epistolam divi Pauli ad Romanos commentarii* [9], p. 172s.

320 CORDUBA ANTONIUS, *Quaestionarium theologicum*, l. 1, q. 56, p. 487ss.

321 GREGORIUS (S), *Moralium libri...*, l. 25, c. 8, n. 19: PL 76, 331; l. 25, c. 8, n. 21: PL 76, 333; l. 25, c. 14, n. 32: PL 76, 342.

322 *Op. cit.*, l. 29, c. 28s, n. 55s: PL 76, 508s; l. 29, c. 33, n. 77: PL 76, 521s.

Dialogorum c. 8 (323), et super 1 Regum, c. 14 (324), et D. Bernardus sermone 23 super Cantica (325).

Sed ut melius intelligatur ista sententia, et magis constet de eius veritate, sit prima conclusio:

Non potest salva fide sustineri quod detur ex parte nostra causa praedestinationis per modum meriti de condigno quoad omnes [317v] effectus ipsius praedestinationis.

Haec est contra Pelagium et contra alios auctores primae classis. Probatur, quia effectus praedestinationis sunt vocatio et iustificatio cum perseverantia, ut visum est ex D. Paulo ad Romanos 8, [30]: quos praedestinavit, hos et vocavit, quos autem vocavit, hos et iustificavit; sed dicere quod vocatio et iustificatio dantur ex meritis est aperta haeresis; ergo. Minor patet ad Romanos 3, [24]: iustificati gratis per gratiam ipsius etc.; et c. 11, [6]: si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia; 2 ad Timotheum 1, [9]: vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam; et ad Titum 3 [5]: non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit. Ex quibus testimoniis et aliis innumeris manifeste colligitur haereticum esse dicere quod vocatio ad iustitiam et ipsa iustificatio supernaturalis dentur ex meritis de condigno. Unde in concilio Arausicano, canone 18 (326), definitur gratiam qua iustificamur non dari tanquam debitam aut ex meritis iustitiae, sed pure gratis. Et in concilio Tridentino sess. 6, c. 8 (327), definitur nihil eorum quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promereri, et in hoc sensu accipienda esse secundum perpetuum ecclesiae sensum verba apostoli dicentis nos gratis iustificari. Ex qua definitione concilii Tridentini aperte colligitur, non solum esse haereticum dicere quod bona opera praecedentia iustificationem merentur illam de condigno, sed etiam est haereticum dicere quod fides illam mereatur; quaecumque enim ratio meriti de condigno inducit rationem debiti ex iustitia; atque adeo repugnat rationi gratiae, sive tale meritum proveniat ex operibus sive ex fide; et ideo D. Augustinus in l. 1 Retractationum, c. 23 (328) et libro De praedestinatione sanctorum, c. 10 (329), et infra per totum, retractat sententiam quam tenuerat super ad Romanos ubi supra (330), dicens fidem non mereri gratiam vel electionem divinam.

Sed contra istam conclusionem obiiciet aliquis quod ex testimoniis adductis solum habetur vocationem et iustificationem non provenire ex

---

323 Gregorius (S), *Dialogorum libri quatuor*, l. 1, c. 8: PL 77, 185-188.

324 Gregorius (S), *In librum primum Regum expositiones* [14,23] l. 5, c. 4: PL 79, 377.

325 Bernardus (S), *Sermones in Cantica*, sermo 23, n. 15: PL 183, 892s.

326 Concilium Arausicanum 2, can. 18: Mansi 8, 715.

327 ConcTrid, 5, 794.

328 Augustinus (S), *Retractationes*, l. 1, c. 23: PL 32, 620ss; ed. Knöll, CSEL 36, 104s.

329 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 10s: PL 44, 974-977, praecipue c. 11: PL 44, 976.

330 Augustinus (S), *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, l. 1, prop. 60.62: PL 35, 2078.2080.

meritis praecedentibus ipsam iustificationem; cum hoc tamen stat quod proveniant ex meritis subsequentibus, [318r] sicut gratia quae data fuit patribus antiquis proveniebat ex subsequentibus meritis Christi et passionis ipsius.

Repondeo Scripturam et Concilia adducta omne meritum iustitiae respectu primae gratiae destruere, quoniam contra rationem gratiae est quod detur ex meritis, quasi debita ei cui datur; neque obstat quod in concilio Tridentino specialiter dicitur nihil eorum quae praecedunt iustificationem promereri ipsam (331). Hoc enim non dicitur ad limitandam definitionem generalem fidei, qua tenemus gratiam mere gratis dari sine ullis nostris meritis; sed solum dicitur ad explicandum in particulari id de quo poterat esse dubium, an mereretur ipsam iustificationis gratiam; nam de operibus subsequentibus iustificationem, quae procedunt ex gratia, tanquam certum et indubitatum supponebat concilium quod non erant meritoria ipsius primae gratiae. Cum enim tota ratio bonitatis et meriti illorum operum proveniat ex gratia tanquam ex prima radice, manifesta est implicatio quod prima gratia causetur et habeat esse ex talibus meritis, sicut est implicatio quod causa producatur a suo effectu. Neque est eadem ratio de merito Christi respectu gratiae praecedentium Patrum, quia illa gratia sanctorum Patrum non fuit radix aut principium meriti Christi; et ideo nullum est inconveniens quod data fuerit propter merita ipsius Christi subsequentia. Quod vero solet adduci de rege, dante militi equum et arma pro bono illorum usu futuro, non est simile, quia ibi longe diversum est id quod se tenet ex parte militis, nempe labor et industria equitandi et pugnandi, ab eo quod se tenet ex parte regis, dantis equum et arma, et ideo non inconvenit compensari unum pro alio. Sed in proposito non est distinguere id quod provenit ex libero arbitrio bene operante per gratiam, ab eo quod provenit ex Deo movente liberum arbitrium per ipsam gratiam. Deus enim est qui dat velle et perficere et qui facit omne bonum meritorium in nobis, et ideo non potest intelligi quod opus bonum meritorium factum ex gratia sit causa meritoria ipsius gratiae a qua procedit.

Hinc patet quod, quamvis non sit tam expresse contra fidem dicere quod opera facta ex gratia sunt meritoria ipsius primae gratiae, sicut dicere quod opera praecedentia gratiam iustificantem merentur illam, [318v] utrumque tamen est contra fidem simpliciter et absolute, atque adeo haereticum vel saltem erroneum.

Sed adhuc urget argumentum contra istam conclusionem, quia licet sit certum secundum fidem quod vocatio et iustificatio non cadunt sub merito de condigno, non tamen est certum de fide quod electio efficax hominis ad gloriam sit prior quam vocatio et iustificatio; ergo posset quis sine periculo fidei dicere quod Deus vocat omnes homines, et iustificat respondentes suae vocationi, neminem autem eligit efficaciter nisi quem videt iustificatum et recte operantem usque ad finem vitae, et ita dabitur meritum huius electionis seu praedestinationis ad gloriam, licet non detur meritum vocationis et primae iustificationis.

---

331 ConcTrid sess. 6, c. 8: ed. Goerr. 5, 794.

Respondeo non solum esse de fide quod vocatio et iustificatio dantur mere gratis sine nostris meritis, sed etiam est de fide quod proveniunt ex praedestinatione et electione efficaci in his qui salvantur, ut visum est in art. 2 ex verbis Pauli ad Romanos 8, [30]: quos praedestinavit, hos et vocavit etc. Et quamvis gratis daremus vocationem et primam iustificationem non procedere ex praevia electione efficaci ad gloriam, negari tamen non potest finalem perseverantiam pertinere ad electionem efficacem, tanquam propriissimum eius effectum; constat autem ex fide quod finalis perseverantia non cadit sub merito de condigno, ut satis aperte colligitur ex Tridentino, sess. 6, c. 13 (332), et can. 22 (333), et latissime tradit D. Augustinus in libro De dono (b) perseverantiae (334), et Vega l. 12 c. 12, et infra usque ad finem libri (335), de quo plura, 1-2, q. 109, art. 8 et 10 et q. 114, art. 9; ergo non potest, salva fide, sustineri praedestinationem et electionem efficacem ad gloriam cadere sub merito de condigno ipsius praedestinati; eadem enim est ratio quantum ad hoc de praedestinatione et finali perseverantia, quia ut dixit D. Augustinus ibi c. 7 (336), perseverantia finalis est ipsa praedestinatio sanctorum.

Secunda conclusio: Nulla prorsus est causa vel ratio praedestinationis ex parte nostra, etiam per modum meriti de congruo vel conditionis sine qua non, sed totaliter est refundenda in solam divinam voluntatem, tanquam in causam adaequatam.

[319r] Probatur primo ex D. Paulo ad Romanos 8, [28s]: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti; nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui. Ubi, licet D. Chrysostomus (337) et Theodoretus (338) intelligant istum locum de proposito hominis vocati et sanctificati, ut sensus sit Deum vocare homines ad sanctitatem, secundum quod videt illos habere vel habituros esse bonum propositum recte operandi, tamen Origenes (339), D. Ambrosius (340), Theophylactus (341) et alii expositores communiter cum D. Augustino l. De correptione et gratia c. 7 (342), intelligunt de divino proposito quod est praedestinatio; nomine enim propositi divini saepe intelligitur praedestinatio apud D. Paulum, ut patet ad Romanos 9, [11],

---

b Ms bono

---

332 ConcTrid 5, 795s.
333 ConcTrid 5, 799.
334 Augustinus (S), *De dono perseverantiae*: PL 45, 993-1034.
335 Vega Audreas, *De iustificatione doctrina universa*, l. 12, c. 12-20, Coloniae 1572, p. 458-479, praecipue p. 477s.
336 Augustinus (S), *De dono perseverantiae*, c. 7, n. 15: PL 45, 1002.
337 Ioannes Chrysostomus (S), *Commentarius in epistolam ad Romanos*, Homilia 15 [Rom 8, 28ss], n. 1: PG 60, 541.
338 Theodoretus, *Interpretatio epistolae ad Romanos* [8, 28]: PG 82, 141.
339 Origenes, *Commentaria in epistolam B. Pauli ad Romanos*, l. 7, no. 8: PG 14, 1126.
340 Ambrosiaster, *Commentaria in duodecim epistolas B. Pauli*, In epistolam ad Romanos, [8, 28]: PL 17, 133s.
341 Theophilactus, *Expositio in epistolam ad Romanos* [8, 28]: PL 124, 451.
342 Augustinus (S), *De correptione et gratia*, c. 7, n. 13s: PL 44, 924.

ad Ephesios 1, [5.11] et 2 ad Timotheum 1, [9]; unde legitimus sensus illorum verborum est quod, ideo cooperantur omnia in bonum diligentibus Deum, quia sunt vocati ad sanctitatem ex proposito et electione efficaci Dei, secundum quam ordinavit omnia quae faciunt in salutem ipsorum, non propter ipsorum merita, sed propter ipsius Dei beneplacitum, quo praedestinavit eos ad hoc quod essent conformes Christo Domino.

Secundo probatur ex eodem Paulo ad Romanos 9, ubi ex professo ostendit discretionem seu distinctionem inter filios regni et filios perditionis non aliunde provenire quam ex divina voluntate, et ad hoc ponit exemplum de Esau et Iacob, dicens quod, licet essent ex eisdem parentibus, immo ex eodem concubitu simul nati, nihilominus unus eorum fuit electus, alter reprobatus, ad denotandum quod tota causa electionis fuit divina gratia et libera voluntas Dei; unde inquit Apostolus [Rom 9, 11.15s.18]: cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui, et miserebor cuius miserebor, et misericordiam praestabo cui miserebor. Ex quo concludit Apostolus: igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei; et paulo post: ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat. Quibus verbis luce clarius intendit Apostolus dicere ex sola misericordia et beneplacito divinae voluntatis provenire quod aliqui eligantur a Deo prae aliis in aeternam salutem, non ex ipsorum operibus, neque ex naturali complexione aut constitutione causarum naturalium; ad excludendas enim causas naturales praedominantes [319v] in hominum nativitate, dixit Iacob et Esau fuisse genitos et natos ex iisdem parentibus et ex eodem concubitu, ne aliquis cum Manichaeis referret eorum inaequalitatem ad nativitatem diversam et ad constel[l]ationes siderum. Ad excludenda autem opera dixit: non ex operibus, sed ex vocante, et cum nondum nati fuissent, etc., et ita per haec verba apostoli simul refelluntur errores manichaei, Origenis et Pelagii, ut egregie ponderavit Augustinus in l. 1 ad Simplicianum, q. 2 (343). Ad hoc praeclarissimum testimonium respondent aliqui dicentes quod D. Paulus ibi non loquitur de electione ad regnum coeleste, sed ad terrenam haereditatem et primogenituram, in qua Iacob minor fuit praelatus et praeelectus Esau maiori. Sed haec expositio nulla ratione defendi potest, quia, quamvis illa verba: maior serviet minori, ut dicta fuerunt in Genesi c. 25, [23], referri possent ad haereditatem temporalem, et similiter illa: Iacob dilexi, etc., ut dicta fuerunt Malachiae 1, [2-3], non tamen potest dubitari haec omnia transferri ad spiritualia, ut adducuntur a D. Paulo in isto loco; totus enim contextus est de spiritualibus bonis gratiae et gloriae, et ita explicant universi sancti unanimiter de electione et reprobatione in ordine ad finem supernaturalem vitae aeternae.

Alii nituntur aliter respondere ad hoc argumentum, dicentes quod illa verba Pauli: igitur non volentis, neque currentis etc. (c) et illa: ergo cuius vult miseretur etc. non proferuntur ab Apostolo assertive et ex pro-

---

c Ms ergo cuius *tachado.*

---

343 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* l. 1, q. 2, n. 3: PL 40, 112s.

pria sententia, sed per modum obiectionis in persona adversarii, inferentis aliquid absurdi, quod scilicet tota nostra salus pendeat ex Deo, non ex nobis. Ita explicant D. Chrysostomus, (344) Ambrosius (345), Hieronymus (346), Ecumenius (347) et alii expositores graeci communiter, qui dicunt quod D. Paulus illis verbis non intendit affirmare electionem pendere ex sola voluntate et misericordia Dei, sed potius velle oppositum, et ad illud magis explicandum adduxisse illam obiectionem ex persona adversarii.

Ceterum haec explicatio non satis quadrat contextui; nam, postquam dixit Apostolus: igitur non volentis etc., et: ergo cuius vult miseretur etc., statim obiicit [Rom 9,19]: dicis itaque mihi, quid adhuc queritur; voluntati enim eius quis resistet? Ubi [320r] luce clarius apparet quod ista obiectio procedit contra id quod immediate dixerat: cuius vult miseretur etc., atque adeo constat illud dictum fuisse assertive; alias frustra obiecisset Apostolus: voluntati eius quis resistet?, frustra etiam laborasset solvendo istam obiectionem ad liberandum Deum a nota iniustitiae et crudelitatis. Si enim electio penderet ex operibus nostris, tanquam ex causa vel condicione sine qua non, nulla esset apparentia iniustitiae quod Deus eligeret ad gloriam quos videret bene operantes, reprobatis aliis quos male vidisset; unde longe melius explicat D. Augustinus (348) praedicta verba intelligenda esse assertive, ut etiam exponunt sancti qui fuerunt post tempora ipsius D. Augustini.

Tertio. Probatur ex eodem D. Paulo ad Romanos 11, [33-36], ubi concludens totam hanc disputationem de divina electione et reprobatione inquit: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius. Quis enim cognovit sensum domini? aut consiliarius eius fuit?, quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saecula. Amen. Quibus verbis plane significatur omnia quae sunt in nobis ad vitam aeternam conducentia provenire ex altissimo et incomprehensibili consilio Dei et ex eius divina gratia, non ex humana industria vel diligentia, et ideo soli Deo esse dandam gloriam, cuius electionis et praedestinationis, non ipsis hominibus electis.

Quarto. Probatur ex alio insigni testimonio eiusdem apostoli ad Ephesios 1, [4ss. 11s.]: elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate, qui praedestinavit nos in adoptionem [filiorum] per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae; et paulo post: in quo etiam nos sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae, ut simus in laudem

344 IOANNES CHRYSOSTOMUS (S), *Commentarius in epistolam ad Romanos*, Homilia 16 [Rom 9, 11ss]: PG 60, 558s.

345 AMBROSIASTER, *Commentaria in duodecim epistolas B. Pauli*, In epistolam ad Romanos [9, 14ss]: PL 17, 142s.

346 PsHIERONYMUS (IOANNES DIACONUS), *Commentarii in epistolas S. Pauli*, In epistolam ad Romanos [9, 14ss]: PL 30, 716.

347 OECUMENIUS, *Commentarium in epistolam ad Romanos*, [9, 14ss]: PG 118, 509s.

348 AUGUSTINUS (S), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. 1, q. 2, n. 3: PL 40, 112s.

gloriae eius. In quibus verbis multa sunt observanda pro confirmatione nostrae conclusionis: 1.º in eo quod dicit: nos electos fuisse ante mundi constitutionem, id est, ante praevisionem eorum quae a nobis fiunt in mundo. [320v] 2.º in eo quod dicit: nos fuisse electos ut essemus sancti; per hoc enim clare demonstratur sanctitatem nostram aut merita non fuisse causam huius electionis, sed potius effectus. 3.º quod dicimur sorte vocati, ad denotandum quod, sicut ea, quae proveniunt alicui ex sorte, non proveniunt ex eius industria aut merito, ita divina gratia et electio ad gloriam non provenit homini ex suis meritis. 4.º observandum quod Deus dicitur operari omnia in his quos praedestinat, quia videlicet praedestinatio est causa omnium bonorum, per quae electi proficiunt in vitam aeternam, atque adeo non est effectus alicuius boni nostri. 5.º demum observandum est in praedicto testimonio illud verbum: secundum consilium voluntatis suae; in eo enim apertissime insinuatur quod Deus non consulit, neque respicit rationes aut motiva extrinseca in praedestinatione hominum, sed solam suam voluntatem.

Quinto. Principaliter probatur conclusio, ex eo quod habetur ad Ephesios 2, [10]: ipsius enim factura sumus, creati in Christo Iesu, in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. Ubi, per hoc quod dicitur nos creatos esse in operibus bonis, insinuatur quod, sicut ea quae creantur fiunt ex nihilo praesupposito ex parte ipsorum, ita etiam omne bonum, per quod ordinamur in vitam aeternam, fit a Deo nihil praesupponendo ex parte nostra; et hoc ipsum insinuat apostolus in eo quod addit: quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus; haec enim praeparatio denotat ordinationem et dispositionem divinam antecedentem omnia opera nostra.

Sexto. Probatur ex eodem D. Paulo, 2 ad Timotheum 1, [9]: vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam, quae data est nobis in Christo Iesu, ante tempora saecularia; ubi clare docet Apostolus vocationem, quae est primus effectus praedestinationis a quo omnes alii effectus dependent, non provenire ex operibus nostris, sed ex illo aeterno proposito, quo Deus elegit et praedestinavit nos mere gratis, secundum solum beneplacitum voluntatis suae iuxta illud Christi Domini, Ioannis 15, [16]: non vos me elegistis, sed ego elegi vos; et Matthaei 11, [25]: confiteor tibi, Pater Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis; ita Pater, quoniam sic placitum fuit ante te. Ubi Christus Dominus reducit totam inaequalitatem [321r] et diversitatem electorum et reproborum ad divinum beneplacitum, non autem ad humanam diligentiam.

Septimo. Ex Ecclesiastici 33, [10-14]: omnes homines de solo et ex terra unde creatus est Adam, in multitudine disciplinae Dominus separavit eos et immutavit vias eorum. Ex ipsis benedixit et exaltavit, et ex ipsis maledixit et humiliavit, et convertit illos a separatione ipsorum, quasi lutum figuli in manu ipsius plasmare illud et disponere: sic homo in manu illius, qui se fecit etc. Quem locum egregie ponderat D. Augustinus, libro 1 ad Simplicianum, q. 2 circa finem (349), et l. 11 De civitate, c. 18 (350); in eo

349 *Op. cit.*, l. 1, q. 2, n. 20: PL 40, 125s.
350 Augustinus (S), *De civitate Dei*, l. 11, c. 18: PL 41, 332.

enim aperte denotatur quod, sicut una pars luti deputatur ad faciendum ex illa vas honorificum, et alia relinquitur, pro sola voluntate figuli, et sicut unus dies deputatur et sanctificatur prae alio in divinum cultum pro sola voluntate instituentis, ita etiam ex hominibus eiusdem naturae et condicionis unus deputatur ad gloriam et alius relinquitur tanquam lutum immundum pro sola voluntate Dei eligentis, ut recte Iansenius super illum locum Ecclesiastici (351).

Ex his patet nostram conclusionem esse valde consonam divinis Litteris.

[Octavo]. Sed insuper probatur, ratione desumpta ex sacris Conciliis et doctrina sanctorum Patrum contra Pelagianos, quia, secundum sacra Concilia, omnis bonus usus liberi arbitrii, secundum quod conducit et ordinatur ad vitam aeternam, procedit ex gratia Dei. Ergo tota causa praedestinationis est divina gratia, et non aliquid tenens se ex parte nostri liberi arbitrii; consequentia est manifesta, quia, si aliquid deberet esse causa praedestinationis ex parte nostra, maxime [esset] bonus usus liberi arbitrii conducens ad vitam aeternam; cum ergo ille sit effectus gratiae praedestinationis, non potest dici quod sit causa.

Antecedens autem probatur ex concilio Arausicano c. 9: quoties bona agimus, Deus in nobis et nobiscum ut operemur operatur (352), et c. 20: Multa in homine fiunt bona, quae non facit homo, nulla vero facit homo bona quae non praestet Deus, ut faciat homo (353), et c. 23: quando ita faciunt homines quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant [321v] quod agunt, illorum autem voluntas eius est a quo praeparatur et iubetur (d) quod volunt (354). Idem habetur ex concilio Milevitano (355), et ex Caelestino Papa, epistola 1 ad episcopos Galliae, c. 4 et 7 (356), ubi cum Innocentio I, epistola 25 ad concilium Carthaginense inquit: nemo nisi per gratiam Dei libero bene utitur arbitrio (357). Unde D. Augustinus, libro 1 ad Simplicianum, q. 2, (358), inquit quod gratia Dei non solum dat posse, sed etiam velle et operari bene, et quod est effectrix bonae voluntatis taliter quod facit nos facere quidquid boni facimus, iuxta illud ad Ephesios 2, [10]: ipsius enim factura sumus, creati in operibus bonis; et ad Philippenses 2, [13]: Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. Confirmatur, quia alias discretio et separatio sive excellentia eius, qui bene utitur gratia Dei et libero arbitrio supra alium qui non bene utitur, tribuenda esset ipsi libero arbitrio; consequens est manifeste falsum; ergo.

---

d Ms obitur

---

351 Iansenius Cornelius (Episc. Gandav.), *In Ecclesiasticum commentaria accuratissima*, c. 33, v. 15s, Lugduni 1580, fol. 119va.
352 Concilium Arausicanum 2, can. 9: Mansi 8, 714.
353 Concilium Arausicanum 2, can. 20: Mansi 8, 716.
354 Concilium Arausicanum 2, can. 23: Mansi 8, 716.
355 Concilium Milevitanum 2, can. 5: Mansi 4, 328.
356 Caelestinus I, *Epistola ad episcopos Galliarum, Epistola* 21, c .4, 7: PL 50, 531s.
357 Innocentius I, *Epistola* 24 *ad Concilium Carthaginense*: Mansi 3, 1073.
358 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. 1, q. 2, n. 3. 12: PL 40, 112.118.

Minor patet ex D. Paulo, 1 ad Corinthios 4, [6s]: ne unus adversus alterum infletur pro alio. Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? etc. Ex quibus verbis colligit optime D. Augustinus, libro De praedestinatione sanctorum, c. 5 et 6, (359), non discerni hominem unum ab alio per propriam fidem aut iustitiam vel diligentiam, neque per sola dona communia gratiae et auxilii sufficientis quae omnibus datur, sed per specialissimam gratiam Dei praeparantis voluntatem, ita ut efficaciter operetur secundum exigentiam ipsius gratiae. Idem late prosequitur in Enchiridion c. 32 (360) dicens quod si ista discretio proveniret, partim ex voluntate hominis et partim ex voluntate Dei, et non ex sola voluntate Dei, sicut dixit Apostolus: non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei, ita possemus dicere, non miserentis est Dei, sed volentis et currentis est hominis; cum ergo hoc dici non possit, necessario dicendum est haec verba Apostoli denotare quod ista discretio et electio, qua aliqui praedestinantur prae aliis, provenit ex sola voluntate Dei, et nullo modo ex bono usu liberi arbitrii nostri, quia omnis bonus usus liberi arbitrii conducens ad vitam aeternam est quid posterius ista electio[322r]ne et discretione.

Dices quod, quamvis hoc sit verum de bono usu positivo, non tamen potest negari liberum arbitrium ex se ipso, ut condistinguitur gratiae Dei, conferre aliquid ad effectum praedestinationis, quia ad minus confert hoc quod est non repugnare Deo moventi per gratiam, et ista non repugnantia, quam aliqui vocant bonum usum negativum, poterit assignari pro causa praedestinationis, saltem per modum conditionis sine qua non, quia electio divina non haberet efficaciam necessariam ad ultimam salutem, nisi ex parte liberi arbitrii esset ista non repugnantia in omnibus et singulis effectibus praedestinationis.

Sed contra hoc est, quia ista non repugnantia non est aliud secundum rem quam positivus consensus, quem praestamus motioni gratiae; in tantum enim non repugnat quis gratiae trahenti et moventi, in quantum consentit se trahi et moveri ab illa; ergo non potest intelligi quod positivus consensus sit a Deo, quin illa non repugnantia sit etiam ab ipso, sicut non potest intelligi quod aliquis sit causa expulsionis tenebrarum, nisi in quantum est causa introductionis lucis. Unde pulchre D. Augustinus in libro De dono (e) perseverantiae, c. 7 (361) dixit: nihil nobis relinquit, in quo tanquam in nostro gloriemur, siquidem et, ut non discedamus a Deo, non ostendit dandum esse nisi Deo, cum poscendum ostendit a Deo in oratione dominica cum dicitur: ne nos inducas in tentationem. Quibus verbis aperte docet D. Augustinus ipsam resistentiae et repugnantiae negationem, qua [non] disceditur a Deo, non esse tribuendam nisi ipsi Deo moventi liberum arbitrium ad hoc quod non repugnet, sed consentiat. Confirmatur hoc, quia non repugnare nihil conducit ad vitam aeternam, nisi in quantum est volitum per consensum positivum ipsius gratiae; ergo, ut conducit ad vitam

e Ms bono

359 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 5s: PL 44, 968s.
360 Augustinus (S), *Enchiridion*, c. 32; PL 40, 247s.
361 Augustinus (S), *De dono perseverantiae*, c. 7, n. 13: PL 45, 1001.

aeternam, non debet tribui libero arbitrio, nisi in quantum movetur a Deo ad consentiendum.

Nono. Probatur praedicta conclusio, quia, si electio divina penderet aut proveniret aliquo modo ex bono usu liberi arbitrii nostri, [322v] tanquam ex causa vel conditione sine qua non, sequeretur quod non eligeret Deus homines ad gloriam ante praevisam eorum mortem et finalem perseverantiam in gratia. Consequens est absurdum; ergo. Sequela patet, quia liberum arbitrium, quandiu homo vivit, est variabile de bono in malum et e contra, ac proinde qua ratione semel expectatur bonus usus liberi arbitrii ante divinam electionem efficacem, expectari etiam debet bonus usus finalis, ut electio possit esse certa et infallibilis. Minor probatur, quia, si ad eligendum efficaciter homines ad gloriam, expectaret Deus videre finem vitae illorum, non diceretur proprie praedestinare illos ad gloriam; cum enim praedestinatio sit ordinatio electorum in gloriam per certa et determinata media consequendam, et post finalem perseverantiam nulla restent media, sed immediate consequatur praemium vel poena, non essent dicendi praedestinati illi qui salvantur, sed potius essent dicendi postdestinati, quia post opera et post totam vitam et mortem deputantur ad gloriam; hoc autem est contra communem modum loquendi Scripturae et sanctorum, qui electos vocant praedestinatos; ergo. Confirmatur, quia, si divina electio efficax expectaret praevisionem finalis perseverantiae in bonum, non posset Deus esse certus infallibiliter qui essent salvandi in particulari, nisi per scientiam visionis, secundum quod illorum salus ponitur in executione in praesentia aeternitatis, atque adeo salus ultima eorum qui salvantur proveniret quodammodo a casu respectu Dei, et non ex speciali providentia ipsius, quod est impium; ergo.

Decimo. Tandem probatur nostra sententia ex variis eventibus circa hominum salutem, qui non possunt reduci nisi ad divinum beneplacitum. Videmus enim in primis quod ex parvulis eiusdem conditionis et naturae quidam perveniunt ad baptismum, et statim moriuntur, atque adeo salvantur; alii moriuntur sine baptismo; quae diversitas non potest reduci ad merita ipsorum parvulorum, nulla enim habent, neque ad merita parentum, quia saepe contingit mori [323r] sine baptismo parvulis fidelium iustissimorum, qui diligentissime procurabant illos baptizari; filios vero infidelium, qui nihil curabant de baptismo filiorum, immo potius repugnabant, tandem baptizari et statim mori. Dicere autem quod haec fiant a casu et sine specialissimo consilio et providentia Dei, (ut quidam cum Catharino (362) ausi sunt dicere), videtur omnino impium et absurdissimum; necessario ergo dicendum est quod ista diversitas inter praedictos parvulos debet totaliter reduci in solam divinam voluntatem. Neque valet dicere quod reducatur ad merita quae habituri essent illi parvuli, si pervenissent ad usum rationis; ut enim optime obiicit D. Augustinus libro De praedestinatione sanctorum, c. 12 et infra (363), et libro De gratia et libero arbitrio, c. 22 et

---

362 No nos ha sido posible tener a mano las obras de Catarino, para constatar esta cita.

363 AUGUSTINUS (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 12s: PL 44, 977ss.

23 (364), et epistola 105 ad Sixtum (365), absurdissime cogitatur quod Deus puniat mala futura nunquam futura, aut praemiet bona quae nunquam erunt, cum Apostolus 2 ad Corinthios 5, [10] [dicat] quod unusquisque referet prout gessit in corpore, non prout gesturus erat, si supervixisset. Unde merito D. Augustinus in illis locis reputat insolubile hoc argumentum de parvulis, ad probandum quod electio divina nullatenus provenit ex nostris operibus, sed ex solo beneplacito Dei. Et hoc ipsum confirmatur ex eo quod videmus contingere circa adultos; multi enim illorum post multa bona opera pervertuntur et tandem damnantur, alii post vitam perditissimam convertuntur subito, cum minus sperabatur. Videmus etiam Deum quibusdam dedisse auxilia copiosissima et extraordinaria; aliis vix dedisse sufficientia, ut patet de infidelibus, ad quos nulla pervenit notitia Evangelii, quam si habuissent, non dubium multos illorum futuros salvos iuxta illud Matthaei 11, [21], et Lucae 10, [13] : Si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes quae factae sunt in te, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent; cum ergo omnes istae inaequalitates et diversitates non proveniant a casu, neque possit assignari eorum causa sufficiens ex parte hominum, dicendum est procul dubio provenire ex solo beneplacito Dei eligentis quos vult, et praeparantis illis [323v] media secundum ordinem infinitae sapientiae suae. Unde recte D. Gregorius l. 29 Moralium, c. ultimo (366), ex istis miris et inopinatis eventibus, quos experimur circa hominum salutem, colligit non posse assignari causam praedestinationis divinae, secundum quam diversimode disponuntur res hominum in ordine ad aeternam salutem, sed totaliter esse referendum hoc negotium praedestinationis ad inscrutabilia Dei iudicia et divinum beneplacitum.

Ex dictis patet nostram conclusionem esse valde consonam sacris Litteris et doctrinae Conciliorum, atque adeo esse omnino tenendam. Sed numquid poterit defendi opposita sententia citra periculum fidei?

Ad hoc aliqui recentiores dicunt quod non; censent enim oppositam sententiam esse erroneam aut valde temerariam. Sed ego non audeo illam tali nota inurere, quia video placuisse plurimis sanctis Patribus antiquis et aliquibus gravibus theologis; quia, ut supra vidimus, dicunt esse aliquam rationem vel conditionem sine qua non ex parte praedestinatorum propter quam sunt praedestinati, licet non possit a nobis exacte declarari et designari in particulari illa causa. Unde, si aliquis diceret bonum usum gratiae, quatenus est a libero arbitrio, saltem negative per modum non repugnantiae, esse rationem vel causam sine qua non praedestinationis, ut dixit [H]enricus (367) et videtur sentire Alexander (368), D. Bonaventura (369), Gabriel (370) et alii, licet falsum dicat, [non] (f) tamen videtur dam-

---

f Ms quod *tachado.*

---

364 Augustinus (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 22s: PL 44, 909-912.
365 Augustinus (S), *Epistola* 194, c. 8, n. 31s: PL 33, 885s.
366 Gregorius (S), *Moralium libri...*, l. 29, c. 33, n. 77: PL 76, 521s.
367 Henricus Gandavensis, *Aurea Quodlibeta*, quodl. 8, q. 5, fol. 11v.
368 Alexander Halensis, *Summa theologica*, t. 1, p. 324s.
369 Bonaventura (S), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, In 1, dist. 41, art. 1, q. 1s, t. 1, p. 728ss.
370 Biel Gabriel, *Epitome...*, In 1, dist. 41, concl. 2s, s. fol.

nandus erroris vel temeritatis. Sed, si aliquis diceret quod opera bona moraliter ex solis viribus naturae facta sunt causa sufficiens praedestinationis, ita quod sine illis praevisis nemo adultorum praedestinatur, et cum illis nemo non praedestinatur, ut dixisse videtur Jabelus ubi supra (371), gravissime erraret in fide, parum discedens ab haeresi Pelagii. Erraret etiam turpissime contra apertam experientiam, quia notum est multos pessime viventes contra rectam rationem naturalem conversos fuisse et salvos per gratiam Dei, alios vero [324r] multis bonis operibus moralibus ornatos nunquam pervenisse ad fidem, vel certe ab ultima salute tandem defecisse.

Ad primum ergo argumentum a principio factum negatur minor; quamvis enim nolit Deus executive dare gloriam adultis, nisi bene operati fuerint cum gratia ipius, ut satis probant testimonia Scripturae adducta, tamen ordine intentionis et praedestinationis prius voluit Deus dare gloriam quam viderit bona opera praedestinatorum, immo illa voluntas dandi gloriam fuit causa nostro modo intelligendi quod voluerit Deus dare bona opera, quibus mediantibus poneretur in exsecutione.

Ad secundum respondeo illum locum Pauli non esse intelligendum de proposito hominis, sed de proposito et beneplacito Dei, quod importatur in ipsa praedestinatione, ut satis ostensum est in prima probatione nostrae secundae conclusionis.

Ad confirmationem respondeo quod D. Paulus ibi loquitur condicionaliter, et solum intendit praebere signum, ex quo a posteriori et ab effectu possit colligi aliquem fuisse praedestinatum; si enim aliquis emundaverit se ab omni delicto usque ad finem vitae, sine dubio erit praedestinatus. Hoc tamen non tollit quin praedestinatio et electio divina sit causa huius emundationis et totius boni conducentis ad vitam aeternam. Similiter explicari debent verba D. Petri in eodem argumento adducta, ut solum velit dicere bona opera cum diuturna perseverantia esse optimum signum quo certificari possumus coniecturaliter et probabiliter de nostra electione et praedestinatione. Quod vero additur de talentis distributis secundum propriam uniuscuiusque virtutem solum probat quod in exsecutione non dat Deus gratiam adultis, nisi secundum propriam ipsorum dispositionem et conatum.

Ad tertium argumentum respondeo 1.º quod, licet omnes et singuli effectus praedestinationis divisive sumpti pendeant aliquo modo ex nostro libero arbitrio, series tamen et coordinatio infallibilis illorum in ordine ad ultimam salutem ex sola Dei providentia specialissima et voluntate provenit sicut in artificialibus omnes et singuli effectus particulares [324v] concurrentes ad constructionem domus pendent ex particularibus artificibus et operariis, illorum tamen habitudo et ordinatio conveniens ad constructionem domus non provenit ex ipsis particularibus artificibus et operariis, sed ex praevia dispositione et ordinatione architecti, qui inferiores artifices movit et direxit ad particulares effectus, secundum quod expediebat ad constructionem totius domus.

2.º Respondeo quod primus effectus praedestinationis qui est vocatio, nullo modo pendet ex nobis, sed potius est primum principium om-

---

371 Iavellus, Chrysostomus, *Quaestio... de Dei praedestinatione et reprobatione*, Muguntiae 1611. No hemos tenido a mano esta obra para poder constatar la cita.

nium bonorum operum, quibus ordinamur in vitam aeternam; neque est verum quod efficacia vocationis pendeat ex nostra cooperatione, vel illam subsequatur, immo totaliter antecedit tanquam causa ipsius nostrae cooperationis.

Si autem quaeras quid amplius habeat vocatio efficax prae vocatione inefficaci antecedente[r] ad consensum et cooperationem nostram?, respondeo non opus esse imaginari maiorem intensionem motionis ullius spirationis divinae qua vocamur, sed penes hoc solum sufficienter distingui vocationem efficacem ab inefficaci, quod illa procedit ex voluntate absoluta Dei convertendi hominem ad se, et ita infert infallibiliter nostram conversionem et cooperationem; haec vero non procedit ex voluntate [Dei] absoluta et beneplacito convertendi hominem ad se, sed ex voluntate conditionata, quae dicitur voluntas signi aut voluntas secundum quid, et ita non infert effectum conversionis infallibiliter.

Ad quartum argumentum, negatur antecedens, immo hoc quod est bene uti auxiliis sufficientibus, aut non repugnare illis, est effectus divinae electionis et voluntatis absolutae et efficacis. Neque obstat quod dicitur Deum velle omnes homines salvos fieri; hoc enim non est intelligendum de voluntate absoluta, secundum quam dicitur Deus velle simpliciter quae vult, sed de voluntate conditionata et secundum quid, cum qua sola nemo unquam salvabitur de facto.

Ad confirmationem respondeo quod, quamvis non sit ratio vel causa divinae electionis ex parte nostra, est tamen ex parte ipsius Dei, ad ostensionem gloriae suae, et hoc sufficit ut ipsa electio sit infinite rationabilis, ut late D. Thomas ad 3; quod autem in [325r] huiusmodi electione nulla interveniat acceptio personarum ex eo manifestum est, quia Deus nemini debet gratiam et gloriam; ubi autem nulla est ratio debiti, non est locus iniuriae nec acceptioni personarum, iuxta illud Matthaei 20, [13s]: amice, non facio tibi iniuriam, tolle quod tuum est et vade. An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum? Aut non licet mihi quod volo facere?

Ad quintum respondeo negando sequelam; per hoc enim quod Deus divina sua providentia praedeterminet et statuat apud se ipsum efficaciter quid nos facturi sumus, non impedit quominus illud libere faciamus; immo hoc pertinet ad infinitam efficaciam et virtutem divinae voluntatis et providentiae, ut non solum faciat nos velle et operari, sed etiam faciat velle et operari cum tali modo libertatis consentaneo nostrae naturae, quia, cum sit prima et universalissima causa, ab ea debent provenire omnes effectus et operationes causarum secundarum et omnes modi essendi et operandi, prout recte D. Thomas supra, q. 19 art. 4, de quo plura infra dubio 4, et articulo 7 huius quaestionis.

Ad sextum argumentum late respondet D. Augustinus, libro De gratia et libero arbitrio (372) et libro De correptione et gratia (373), ex cuius doctrina nos breviter dicimus non frustra adhiberi exhortationes et consultationes, quia Deus voluit operari nostram salutem per haec media; iste enim est modus consonus nostrae naturae; unde qui praetextu praedestina-

---

372 Augustinus (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 5, n. 12: PL 44, 889.
373 Augustinus (S), *De correptione et gratia*, c. 7, n. 14: PL 44, 924.

tionis contemneret exhortari et consultare, eo ipso ostenderet se non esse praedestinatum, quia non tenderet in vitam aeternam per media divinitus statuta et ordinata, secundum aeternam dispositionem et praedestinationem Dei.

Ad septimum respondeo cum D. Augustino libro De praedestinatione sanctorum c. 14, (374), quod sancti antiquiores, cum nondum esset exorta haeresis Pelagii, totum tribuentis libero arbitrio et parum vel nihil gratiae Dei, non multum curarunt explicare necessitatem divinae gratiae et modum aeternae electionis gratuitae, sed plus insistebant in excitando [325v] liberum arbitrium ad bonum. Exorta autem haeresi <s> Pelagii, necessarium fuit diligentius perscrutari (g) Sacras Litteras loquentes de gratia Dei, et ex illis, praesertim ex D. Paulo, colligitur gratuitam Dei electionem non provenire ex operibus nostris, sed ex solo beneplacito Dei; neque hoc unquam (h) negarunt sancti antiquiores, sed solum volunt dicere quod in executione non vult Deus dare gloriam adultis nisi per opera ipsorum; per hoc tamen non negant ordine intentionis prius Deum (i) voluisse dare gloriam et gratiam ad bene operandum, quam vidisset homines bene operantes.

Ad confirmationem respondeo verum esse quod D. Augustinus, variis in locis, visus est declinare in oppositam sententiam, sed omnia illa explicat, et retractat iuxta sensum nostrae secundae conclusionis, ut patet in 1 libro Retractationum, c. 23 (375), et libro De praedestinatione sanctorum, c. 3 et 9 (376), quod recte advertit Magister Sententiarum 1, d. 41, c. 3. (377).

[Dubium tertium] Dubitatur tertio, utrum ante praevisionem operum praedestinaverit Deus homines ad certum et determinatum gradum gloriae?

Quidam recentiores cum Cosma Phyliarco, in illa sua quaestione speciali De praedestinatione, c. 12 (378), licet fateantur nullam dari causam praedestinationis ex parte nostra, dicunt tamen merita nostra esse causam quod Deus praedestinaverit nos ad talem vel talem gradum gloriae; itaque existimant ex vi praedestinationis solum haberi gloriam quantum ad minimum gradum, qui datur pueris decedentibus cum solo baptismo; reliquos vero gradus non haberi ex vi praedestinationis ante praevisionem operum, sed ex vi meritorum praevisorum a Deo.

---

g Ms perscruptari
h Ms *había puesto* nunquam *y borra la* n *primera y queda* unquam.
i Ms dare *tachado.*

---

374 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 14, n. 27: PL 44, 980.
375 Augustinus (S), *Retractationes*, c. 23: PL 32, 620ss.
376 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 3. 9: PL 44, 964s. 973s.
377 Petrus Lombardus, *Libri quatuor Sententiarum*, l. 1, dist. 41, c. 2, Ad Claras Aquas 1916, t. 1, p. 256.
378 Filiarchus Cosmas, *Quaestio de causa praedestinationis*, c. 12, p. 119-127.

Potissima ratio istorum videtur esse, quia augmentum gratiae et gloriae datur ex meritis; prima autem gratia, atque adeo prima gloria, datur mere gratis ex sola electione Dei, independenter a nostris operibus.

[326r] Item, quia, si ex divina praedestinatione esset taxatus gradus gloriae ante praevisionem operum, essent etiam determinata omnia merita nostra, antequam illa operaremur, atque adeo non recte salvaretur libertas necessaria ad ipsa merita.

Caeterum haec sententia est contra communem doctrinam theologorum, et ideo nulla ratione tenenda.

1.º quia omnes gradus gloriae sunt eiusdem rationis; ergo eodem modo eliguntur homines ad omnes illos.

2.º quia ad perfectionem electionis et providentiae spectat praestituere finem in particulari cum omni suo modo intrinseco; sed electio et providentia divina est perfectissima; ergo praestituit unicuique finem gloriae cum modo intrinseco, quem habere debet de facto.

3.º quia, si non esset unicuique taxatus ex divina electione et praedestinatione certus gradus gratiae et gloriae, nihil obstaret quominus aliqui de facto pervenirent ad gradum gratiae et gloriae quem habuerunt apostoli, immo et Sanctissima Virgo; hoc autem est absurdum; ergo.

4.° quia manifesta experientia constat non omnes homines eodem modo praeveniri a Deo, neque omnes habere aequalia auxilia gratiae; ergo signum est quod Deus praedestinavit unumquemque ad certum gradum gratiae et gloriae, et in ordine ad illum commensuravit auxilia.

Confirmatur ex D. Paulo ad Romanos 12, [3]: unicuique Deus divisit mensuram fidei; et ad Ephesios 4, [7]: unicuique data est gratia, secundum mensuram donationis Christi; et paulo post [4,16]: ex quo totum corpus compactum et connexum est per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri. Ubi clare insinuat Apostolus Deum ab aeterno disposuisse dare gratiam et gloriam unicuique in certa mensura et gradu, et secundum illam mensuram operari in tempore salutem uniuscuiusque. Et hoc ipsum insinuatur Ezechielis 40, [3,5], et Apocalypsis 21, [15ss], ubi dicitur totam civitatem coelestis Ierusalem et omnes muros eius constitutos esse secundum certam mensuram; nam, ut eleganter dixit D. Bernardus, sermone 23 super Cantica (379), [326v] non omnibus uno in loco frui datur grata et secreta sponsi praesentia, sed unicuique paratum est a Patre ipsius; non enim nos eum elegimus, sed ipse elegit nos, et ubi ab eo quisque positus est, ibi est. Haec Bernardus. Et idem dicit D. Bonaventura in quodam opusculo De itineribus aeternitatis, q. 2, lectione 2 (380). Denique de Beatissima Virgine, de sanctis Apostolis et de aliis huiusmodi insignibus sanctis non potest negari fuisse praedestinatos ante praevisionem operum ad illum excellentem gradum gloriae quem habent, ut ipsi etiam adversarii fatentur; sed Scripturae Sacrae et sancti Patres eodem modo loquuntur de electione et praedestinatione omnium sanctorum; ergo unusquisque praedestinatus est ante praevisionem

---

379 Bernardus (S), *Sermo 23 in Cantica*, n. 9: PL 183, 888s.

380 PsBonaventura (Rodulphus Bibriacensis), *De septem itineribus aeternitatis*, Prol., sect. 1, dist. 2. (*Opuscula theologica*, Venetiis 1564, fol, 242vB).

operum ad eum gradum gloriae quem de facto habebunt; unde, sicut de istis insignibus sanctis non potest negari quod habuerint illum excellentem gradum gloriae ex meritis libere factis, non obstante quod habuerint illum ex vi praedestinationis, ita etiam dicendum est de reliquis sanctis et electis inferioribus.

Ex quo patet ad argumenta facta pro opposita sententia. Dicimus enim quod praedestinatio non tollit, sed perficit potius libertatem necessariam ad merendum, ac proinde non solum potest haberi ex meritis augmentum gloriae, sed etiam ipsa prima gloria quantum ad eius substantiam, ut patet in eo qui per proprium actum contritionis iustificatur extra sacramenta; contritio enim illius vere est actus meritorius gloriae, non quantum ad augmentum, quia non supponit gloriam quae augeatur, sed quantum ad substantiam primae gloriae, quae correspondet primae gratiae, ad quam homo disponitur per illam contritionem, ut latius 1-2, q. ultima.

Sed urgent aliqui, quia, si homines praedestinantur a Deo ad certum gradum gloriae determinatum, sequitur posse aliquem in hac vita pervenire ad talem gradum gratiae et caritatis, ut non possit ultra proficere. Consequens est erroneum; damnatur enim expresse in concilio Viennensi sub Clemente 5, (381), ut refertur in clementina Ad nostrum, de haereticis (382); ergo. Sequela patet, quia gratia et caritas viae correspondent gloriae futurae; si ergo ex praedestinatione taxatus est gradus gloriae [327r] ultra quem non potest homo ascendere, eadem ratione erit taxatus in via gradus gratiae et caritatis, ultra quem non posset crescere; ergo.

Respondeo negando sequelam; sicut enim est taxatus per praedestinationem gradus gloriae et meriti habendi in via, ita etiam est taxatum tempus vitae, intra quod habendum est illud meritum, taliter quod non prius consummantur merita quam vita, et ita toto tempore vitae potest homo mereri et crescere in meritis. Verum est tamen quod in sensu composito et ex suppositione quod aliquis pervenerit ad complementum meriti taxatum ex divina praedestinatione, non potest amplius mereri, neque negatur in illo concilio Viennensi, sed solum intendit definire quod simpliciter et absolute, quantum est ex ratione gratiae et liberi arbitrii, praescindendo ab ordine divinae praedestinationis et praescientiae, potest quicumque viator amplius et amplius crescere in gratia et caritate in infinitum, ut latius 2-2, q. 24, art. 2.

[Dubium quartum.] Dubitatur quarto, utrum, sicut praedestinavit Deus gradum gloriae in particulari ante praevisionem operum, praedestinaverit etiam omnia media et omnes actus meritorios, quibus perveniendum est in illum gradum gloriae?

Quidam recentiores, licet fateantur primum, negant tamen secundum. Imaginantur enim Deum elegisse efficaciter hominem ad certum et determinatum gradum gloriae, et ex vi huius electionis solum decrevisse in

381 Concilium Viennense: Mansi 25, 410A.
382 *Corpus Iuris Canonici*, C. 3, *de haereticis*, V, 3 in Clem. ed. FRIEDBERG, Graz 1955, 2, 1183.

communi et in confuso quod praedestinatus habiturus esset merita proportionata illi gradui gloriae, non tamen praedestinasse distincte et in particulari actus meritorios quos facturus esset, sed tantum dedisse auxilia sufficientia ut, si praedestinatus vellet cooperari faciendo actus meritorios proportionatos illi gradui gloriae, tales actus inciperent esse in particulari effectus praedestinationis; si vero nolit cooperari istis auxiliis, hic et nunc, dabit Deus alia et alia, quousque electi cooperentur, quantum necesse est ad merendum praedictum gradum gloriae.

Huic sententiae favet multum D. Thomas De veritate, q. 3 art. 3 et 4, ubi, proposita difficultate de concordia praedestinationis et liberi [327v] arbitrii, eam solvit dicens dupliciter aliquem effectum posse infallibiliter evenire: 1.° ex aliqua singulari causa determinata ad talem effectum ex divina ordinatione; 2.° ex ordine plurium causarum taliter ordinatarum secundum divinam providentiam, ut, si una deficiat a productione illius effectus, per aliam vel aliam producatur; itaque, licet singulae possint deficere, non tamen omnes collective; et hoc secundo modo dicit D. Thomas ibi esse infallibilem effectum divinae electionis ad certum et determinatum gradum gloriae; quia Deus praeparat varia auxilia pro illius consecutione, ut, si homo non utatur hoc vel illo auxilio, utatur aliis, et sic tandem consequatur infallibiliter illum gradum gloriae, ad quem electus est.

Haec sententia non caret probabilitate, sed mihi non satis placet: 1.º quia ad perfectionem divinae providentiae videtur spectare quod ordinet in particulari media necessaria ad finem intentum; in humanis enim, quanto magis in particulari ordinantur et disponuntur omnia media conducentia ad finem, tanto perfectior censetur providentia; 2.º quia ex ista sententia sequitur non esse infallibilem divinam electionem, nam, qua ratione potest electus non uti auxiliis sufficientibus hodie, poterit etiam non uti cras, et sic deinceps per totam vitam; eo autem non utente huiusmodi auxiliis, non consequetur gradum gloriae, ad quem fuit electus; ergo necessario dicendum est Deum praedeterminasse efficaciter quod uteretur huiusmodi auxiliis, saltem in fine vitae.

Confirmatur, quia sequeretur quod posset electus prolongare suam vitam quantum voluerit, quia certum est quod non morietur, quousque meruerit gradum gloriae ad quem est praedestinatus; si ergo non est praedeterminatum ex vi divinae praedeterminationis quando et quomodo debeat mereri, poterit procul dubio differre (j) merita, et prolongare vitam quantum voluerit. Hoc argumentum procedit, supponendo quod Deus alicui revelet suam iustificationem; talis enim posset prolongare vitam quantum vellet nisi essent praedeterminata in particulari eius merita.

[328r] Denique ista sententia supponit nullatenus esse necessarium auxilium efficax, praeveniens et praedeterminans liberum arbitrium ad actus meritorios; hoc autem est contra communem [sententiam] theologorum, immo etiam videtur esse contra fidem, quae docet non solum haberi ex Dei gratia vim et sufficientiam ad bene operandum, sed etiam ipsum operari meritorie, ut latius in dubio sequenti; ergo.

Omissa igitur praedicta sententia, respondeo omnino tenendum esse

---

j Ms *había puesto primeramente* praeferre *y luego corrige y pone* differre.

quod Deus, non solum praedestinavit ante praevisionem boni usus liberi arbitrii quem gradum gloriae quisque habiturus esset, sed etiam praedestinavit in particulari quibus actibus meritoriis illum esset consecuturus; patet ex dictis contra praedictam sententiam.

Sed contra istam conclusionem occurrit argumentum, quia multa media praedestinationis pendent intrinsece ex peccatis; sed peccata non sunt praedeterminata aut praedestinata a Deo; ergo neque omnia media praedestinationis in particulari. Consequentia de se videtur manifesta, quia non potest praedeterminari aut praedestinari aliquis actus, quin pariter praedeterminetur totum illud ex quo intrinsece pendet. Maior probatur, quia actus poenitentiae, per quos electi merentur gloriam, tanquam per media suae praedestinationis, praesupponunt intrinsece culpam, tanquam propriam materiam ipsius poenitentiae, et similiter actus patientiae, quibus sancti martyres meruerunt suam gloriam, necessario et intrinsece praesupponebant peccata tyrannorum; ubi enim non est iniuria culpabilis et odium fidei ex parte persequentis, non potest esse passio meritoria, quae habeat vere et proprie rationem meriti.

Ad hoc argumentum, qui tenent peccata pro materiali praedeterminari efficaciter a Deo, in ordine ad aliquem bonum finem, facile respondent negando minorem; sed, quia haec sententia satis fuit a nobis reprobata in articulo 2 huius quaestionis, ideo dicimus:

1.º Quod, quamvis peccata non sint praedestinata seu praedeterminata in particulari a Deo, est tamen praedestinata eorum permissio, tanquam effectus praedestinationis; permissionem autem infallibiliter concomitatur peccatum, et ipsum peccatum infallibiliter [328v] consequitur poenitentia in electis ex vi divinae praedestinationis, et similiter ad peccatum tyrannorum persequentium fidem, quod infallibiliter concomitatur divinam permissionem, consequitur etiam infallibiliter quod sancti martyres patienter ferant suas persecutiones, et quod per illas mereantur gloriam, ad quam sunt praedestinati.

2.º Respondeo verum esse quod meritum poenitentiae et martyrii et alia huiusmodi, quae intrinsece pendent ex peccatis, non sunt praedeterminata in particulari ante praevisionem ipsius peccati, ut actu existentis in praesentia aeternitatis; neque hoc intendimus negare in nostra conclusione, sed solum volumus dicere quod ad praedestinandum merita in particulari, quibus perveniendum est ad certum et determinatum gradum gloriae, non expectat Deus videre bonum usum liberi arbitrii, determinantis se ad talia opera meritoria, sed potius sua praedeterminatione causat illum bonum usum liberi arbitrii in particulari. Cum hoc tamen stat quod, ordine rationis et modo nostro intelligendi, praesupponatur visio huius vel illius peccati in particulari ante praedestinationem huius vel illius actus meritorii, qui occasionari debet ex peccato; ut enim diximus in dubio primo huius articuli non est inconveniens admittere quod praedestinatio praesupponat praescientiam aliquorum futurorum, ad eum modum quo praedestinatio Christi praesupponit praescientiam peccati Adae. Et secundum hoc concedi potest Deum praedestinasse Divum Petrum ad gradum gloriae quem habet ante praevisionem suorum operum, et similiter praedestinasse quod consequeretur illum gradum gloriae per actus paenitentiae et patientiae

seu martyrii; sed non praedestinavit hos actus futuros hic et nunc, nisi praesupposita visione peccatorum, ex quibus occasionandi erant tales actus; sed ante huiusmodi visionem sciebat infallibiliter futura esse peccata saltem in genere, eo ipso quod decreverat illa permittere.

Sed adhuc urgent adversarii, quia, si ante praevisionem boni usus liberi arbitrii praedestinavit Deus et determinavit efficaciter quod eliceret actum meritorium hic et nunc, cum tanta [329r] intensione et cum omnibus aliis circumstantiis particularibus concurrentibus ad illum actum, sequitur quod non manet indifferens liberum arbitrium respectu talis actus, sed omnino determinatum ad unam partem, atque adeo non eliciet illum actum libere sed necessario.

Respondeo negando sequelam; quia per hoc quod Deus praedestinet efficaciter actum meritorium futurum in particulari, non determinatur voluntas intrinsece per aliquam formam inhaerentem, sed solum ponitur in Deo firmum et stabile decretum faciendi quod voluntas suo tempore eliciat talem actum; hoc autem facit suaviter, tot ac tales occasiones praeparando et talia motiva proponendo,ut infallibile sit omnino voluntatem operaturam talem actum, et nihilominus libere ex propria consultatione et electione. Nec mirum quod Deus secundum infinitam sapientiam et potentiam suam id facere possit et sciat, quia inter homines videmus esse aliquos adeo sapientes et industrios, ut facile ducant alios ad hoc ut velint libere et ex propria electione quod ipsi decreverant eos velle et facere. Si homo finitae sapientiae et potentiae id potest, quanto amplius et perfectius id poterit Deus, licet a nobis non possit exacte intelligi modus quo id fiat, salva ex una parte libertate nostra et ex alia parte infallibilitate aeterni decreti Dei.

[Dubium Quintum.] Dubitatur quinto, utrum soli praedestinati ante praevisionem operum salventur de facto?

Ambrosius Catharinus in libris De praedestinatione (383), cum Gabriele, 1, d. 41 (384), dicit multos de facto salvari sine huiusmodi praedestinatione; unde distinguit duas classes eorum qui de facto salvantur, una est quorumdam et insignium sanctorum qui fuerunt praedestinati ante praevisionem operum, et ita salvantur ex praedestinatione et praeelectione efficaci, ut Beatissima Virgo, Apostoli et similes. Secunda classis est aliorum qui communiter salvantur, licet non fuerint praedestinati et praeelecti efficaciter ante praevisionem operum. Existimat enim Deum dedisse omnibus hominibus auxilia specialia sufficientia, quibus salvari possint, non solum simpliciter et in sensu diviso, sed etiam ex suppositione et in sensu composito quod non fuerint praedestinati et praeelecti, [329v] et, quia multi ex istis usi sunt bene istis auxiliis sufficientibus usque ad finem vitae, salvantur de facto; illi vero qui noluerunt uti huiusmodi auxiliis non salvantur.

---

383 Catharinus Ambrosius, *De praedestinatione et gratia*, p. 48-52; *De eximia praedestinatione Christi*, l. 2, p. 129-143; *De praedestinatione Dei*, l. 3, p. 101-109.

384 Biel Gabriel, *Epitome...*, In 1, dist. 41, concl. 2.3, s. fol.

Haec sententia, quantum ad id quod dicit posse salvari homines non praedestinatos et praeelectos efficaciter ante praevisionem boni usus liberi arbitrii, non solum in sensu diviso, sed etiam in sensu composito, et de facto salvari multos tales, est eadem fere cum sententia [H]enrici (385) et aliorum dicentium bonum usum liberi arbitrii praevisum a Deo esse causam praedestinationis et electionis efficacis ad gloriam. Sed, quantum ad id quod dicit homines qui salvantur isto modo non fuisse praedestinatos, atque adeo aliquos non praedestinatos salvari, est singularissima sententia, valde aliena a modo loquendi Scripturae Sacrae, sanctorum Patrum et omnium theologorum, ex quibus habetur neminem salvari nisi secundum aeternam Dei praedestinationem, et quod quicumque salvantur fuerunt ab aeterno praedestinati in aeternam salutem, iuxta illud ad Romanos 8, [30]: quos praedestinavit, [et glorificavit], etc., quasi dicat: nullos alios glorificavit, nisi quos praedestinavit; unde tolerabilius mihi videtur dicere quod omnes qui salvantur fuerunt praedestinati ex praevisione operum, ut multi sancti Patres dixerunt, quam dicere quod aliqui non praedestinati salvantur, aut quod quidam sunt praedestinati ante praevisionem operum, alii vero electi post operum praevisionem; Scriptura enim et sancti eodem modo loquuntur de omnibus praedestinatis et electis et de omnibus qui salvantur, et ideo non caret temeritate introducere has diversas classes et diversos modos electionis sanctorum ad gloriam.

Omissa igitur hac sententia, aliqui recentiores dicunt quod, quamvis de facto nemo non praedestinatus ante praevisionem operum salvetur, possunt tamen salvari qui non sunt praedestinati ante praevisionem operum, non solum simpliciter et in sensu diviso, sed etiam ex suppositione et in sensu composito; itaque ex vi huius quod est non esse praedestinatum aut esse non praedestinatum, non sequitur infallibiliter esse damnandum aut non esse salvandum. Si petas unde ergo habetur neminem salvari de facto ex his qui non fuerunt praedestinati?, respondent isti, quia nemo illorum voluit uti auxiliis sufficientibus prout potuit. Si rursus petas unde habes quod nemo voluerit uti auxiliis sufficientibus?, respondent id haberi ex Sacris Litteris et ex doctrina [330r] sanctorum Patrum, dicentium neminem salvari de facto, nisi secundum aeternam Dei praedestinationem.

Ceterum hic modus dicendi videtur mere gratis confictus; si enim semel admittamus non praedestinatos potuisse salvari, in sensu composito et ex suppositione quod non essent praedestinati, nulla potest assignari ratio sufficiens cur non fuerint salvati de facto aliqui illorum; incredibile enim est quod ex infinita pene hominum multitudine non praedestinatorum nullus voluerit uti auxiliis sufficientibus, neque fuerit salvus factus, si donum praedestinationis non fuit necessarium ad salutem, taliter quod nemo posset absque illo salvari, in sensu composito et ex suppositione.

Unde, his omissis, respondeo simpliciter et absolute tenendum esse solos praedestinatos potuisse salvari in sensu composito, atque adeo neminem illorum qui non fuerint praedestinati potuisse salvari in eodem sensu composito.

---

385 Henricus Gandavensis, *Aurea Quodlibeta*, quodl. 8, q. 5. fol. 11v.

Haec est communis sententia theologorum, et satis patet ex dictis.

Confirmatur, quia in moralibus, immo et naturalibus (k), illud censetur impossibile quod nunquam factum est, neque fiet in aliquo individuo illius generis; sed nunquam factum est neque fiet quod aliquis non praedestinatus salvetur de facto; ergo impossibile est salvari, saltem in sensu composito et ex suppositione.

Sed contra, quia non praedestinati habent auxilia sufficientia ad salutem ut patet ex dictis in art. 3, ergo possunt salvari, etiam in sensu composito; patet consequentia, quia sufficientia auxiliorum consistit in hoc quod possit homo salvari per illa, si velit.

Respondeo negando consequentiam, quia ad hoc quod aliquis salvetur de facto, non solum requiritur ex parte liberi arbitrii potentia et virtus supernaturalis, qua possit bene operari et consequi salutem, sed etiam requiritur quod illa potentia reducatur in actum per actualem applicationem et usum; auxilia autem sufficientia praecise sumpta solum dant potentiam et virtutem seu facultatem operandi, tenentem se ex parte principii operativi quod est liberum arbitrium, non autem dant actualiter operari, nisi per aliud auxilium efficax superadditum, et quia istud nunquam datur in ordine ad finalem perseverantiam et ultimam salutem, nisi his qui sunt praedestinati, inde fit quod stat poni [330v] sufficentiam auxiliorum cum(l) negatione praedestinationis, non autem stat poni ultimam salutem actualem.

Si petas in quo consistat istud auxilium efficax, quod dicitur esse requisitum ad utendum actualiter ipsis auxiliis sufficientibus?, respondeo quod radicaliter consistit in voluntate absoluta Dei, qua vult efficaciter causare operationem actualem et bonum usum auxiliorum sufficientium; formaliter autem consistit in eo quod actualiter causet in nobis ipsum bonum usum et determinationem liberi arbitrii [ad] (m) opera meritoria cum finali perseverantia. Unde auxilium efficax non se tenet ex parte principii operativi, quasi praebendo vim et facultatem, qua possimus operari quae necessaria sunt ad salutem: haec autem facultas et potestas complete habetur per auxilia sufficientia; sed tenet se ex parte actualis operationis, immo secundum rem non est aliud quam ipsa actualis operatio nostra, ut procedit a Deo utente nostro libero arbitrio et illud determinante ad eliciendum libere istum actum meritorium cum perseverantia finali. Ac proinde dicere quod Deus non dat auxilium efficax, in ordine ad ultimam salutem his qui non sunt praedestinati, non est aliud quam dicere quod non dat illis actualiter operari suam ultimam salutem. Cum hoc tamen stat quod det illis omnia necessaria et requisita, ad hoc quod possint illam operari, si velint. Itaque sint in actu primo constituti ad operandum necessaria ad salutem; est simile si ponamus aliquem dormire per totam vitam; impossibile est ex tali suppositione et in sensu composito quod utatur scientia quam habet actualiter, operando secundum illam, et nihilominus est in actu primo, et habet principia necessaria et sufficientia ad operandum secundum habitum scientiae quem habet.

---

k Ms illam *tachado*.
l Ms *había comenzado a escribir* sufficientia.
m Ms et *tachado*.

[Dubium Sextum.] Dubitatur sexto, utrum ex parte Christi Domini detur causa nostrae praedestinationis?

Et videtur quod non. Primo, quia argumenta quae fecimus in dubio secundo, non solum probant nullam dari causam praedestinationis ex parte ipsorum hominum qui praedestinantur, sed etiam probant totam [331r] causam praedestinationis esse solam Dei voluntatem; hoc enim indicat Apostolus passim, dicens praedestinationem factam secundum consilium voluntatis divinae aut secundum propositum et beneplacitum ipsius; ergo non potest dici quod merita Christi vel aliquid aliud extra Deum fuerit causa nostrae praedestinationis.

Confirmatur ex Divo Augustino, De praedestinatione sanctorum, c. 15 (386); De dono (n) perseverantiae, c. ultimo (387), dicente quod praedestinatio Christi fuit clarissimum lumen et exemplar praedestinationis nostrae, quia, sicut ille fuit praedestinatus absque aliquo merito ex pura gratia, ita et nos.

Secundo arguitur: non meruit Christus omnes effectus et omnia media praedestinationis nostrae; ergo neque praedestinationem ipsam. Consequentia de se patet et antecedens probatur: quia merita Christi communicantur nobis in quantum sumus membra illius, unita ipsi tanquam capiti mediante fide; ergo vocatio ad fidem et fides ipsa et aliae dispositiones praeviae ad iustificationem non proveniunt ex meritis Christi, sed potius supponuntur, ad hoc quod merita Christi possint nobis communicari, sicut ad hoc quod influxus capitis possit derivari in membra, praesupponitur necessario quod membra ipsa sint unita capiti.

Confirmatur, quia ad minus non potest negari gratiam collatam Adae in statu innocentiae non fuisse illi datam ex meritis Christi, et tamen certum est quod erat effectus praedestinationis ipsius Adae, nam per illam ordinatur efficaciter ad certum gradum gloriae, qui de facto illi correspondet; ergo.

Tertio, quia totum mysterium Incarnationis Christi fuit ordinatum a Deo propter salutem electorum, iuxta illud symboli: qui propter nos homines et propter nostram salutem, etc.; ergo non potuit esse causa<m> electionis divinae, sed potius fuit effectus et tanquam medium nostrae praedestinationis et electionis ad gloriam.

[331v] Quarto, quia merita Christi aequaliter se habent ad omnes homines, taliter quod quantum est ex parte ipsius Christi non magis applicantur istis quam illis, iuxta illud Pauli 2 ad Corintios 5, [15]: pro omnibus mortuus est Christus; ergo quod aliqui fuerint electi specialiter, et efficaciter praedestinati ad gloriam prae aliis, non provenit ex meritis Christi, sed ex sola voluntate et beneplacito Dei.

Quinto, si propter aliquid esset dicendum merita Christi esse causam nostrae praedestinationis, [esset] maxime quia meruit nobis vocationem,

---

n Ms bono

---

386 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 15; PL 44, 981ss.
387 Augustinus (S), *De dono perseverantiae*, c. 24: PL 45, 1033s.

iustificationem et aliquos effectus praedestinationis; sed haec ratio est insufficiens; ergo. Maior de se videtur manifesta, et minor probatur, quia aliqui sancti meruerunt aliis de congruo vocationem, iustificationem et alios effectus praedestinationis, ut D. Stephanus meruit Divo Paulo secundum Divum Augustinum, sermone 1 et 4 de eodem Beato Stephano (388), ubi inquit: si ille non sic orasset, Ecclesia Paulum non haberet; et tamen Beatus Stephanus non dicitur fuisse causa praedestinationis Divi Pauli, etiam per modum meriti de congruo; ergo, quamvis Christus Dominus meruerit nobis vocationem et alios effectus praedestinationis, non ideo est dicendum quod meruerit praedestinationem ipsam.

Propter haec et similia multi tenent Christum Dominum non fuisse causam nostrae praedestinationis, neque fuisse primum omnium praedestinatorum. Ita Capreolus 3, d. 1, q. 1, art. 3, ad 2, contra 1 conclusionem (389), et d. 18, ad 3 Scoti, contra 4 conclusionem (390); Ferrariensis, 4 contra Gentes, c. 55 (391); Driedo, De captivitate et redemptione generis humani, tract. 2, c. 2, p. 3, art. 4 (392); Decanus, art. 6, quos alii sequuntur (393).

Sed est advertendum quod haec sententia potest intelligi dupliciter: 1.°, ut ex eo dicatur Christum non meruisse nostram praedestinationem, quia non meruit nobis vocationem neque fidem [332r] neque alias dispositiones praevias ad iustificationem, sed solum meruit gratiam iustificationis et quae illam subsequuntur, in quo sensu tenent praedictam sententiam auctores citati. 2.° potest intelligi, ut ex eo dicatur Christum non meruisse nostram praedestinationem, quia, quamvis de facto et in executione dentur nobis propter merita Christi omnia dona gratiae et omnia auxilia, quibus disponimur sive proxime sive remote ad gratiam et gloriam consequendam, tamen, ordine intentionis, prius fuerunt homines electi efficaciter ad gloriam, quam Christus fuerit praedestinatus, aut aliquid decretum fuerit a Deo de eius Incarnatione; itaque inter effectus et media nostrae praedestinationis connumeretur ipsa Incarnatio Christi Domini tanquam primus effectus ex quo omnes alii procedunt.

Sit ergo prima conclusio: Si praedicta sententia intelligatur in primo sensu, non est tuta in fide. Volumus dicere certa fide tenendum esse non solum dari nobis ex meritis Christi gratiam et gloriam, sed etiam fidem et vocationem et omnes dispositiones, tam praevias ad iustificationem quam concomitantes, et generaliter loquendo omnia dona et auxilia gratiae quae conferuntur hominibus post lapsum Adae.

---

388 PsAugustinus, *Sermo* 215 (De Sanctis 1), n. 4: PL 39, 2146; *Sermo* 382 (De Sanctis 4), c. 4: PL 39, 1686.

389 Capreolus Ioannes, *Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis*, In 3, dist. 1, q. 1, art. 3, ad 2, contra 1 concl., Dicitur 5, Turonibus, 1904, t. 5, p. 7a.

390 *Op. cit.*, In 3, dist. 18.19.20, q. un., art. 2, § 3, p. 267ss.

391 Ferrariensis (Franciscus Sylvester de Ferrara), *Commentarium in Summam contra Gentes*, l. 4, c. 55, Ed. Leonina 1930, t. 15, p. 188.

392 Driedo Ioannes, *De captivitate et redemptione generis humani*, tract. 2, c. 2, p. 3, art. 4, p. 146s.

393 Tapper Ruardus, *Explicationes articulorum... circa dogmata ecclesiastica*, art. 6, t. 1, p. 178.

Hanc conclusionem intendit expresse D. Thomas, 3 p. q. 7 art. 9,10 et 11, ubi inquit gratiam collatam fuisse Christo cum omnimoda plenitudine, tanquam universali principio in genere gratiae, cuius virtus se extendit ad omnes effectus ordinis gratiae. Idem sentiunt universi alii theologi communiter contra Capreolum et sequaces, ut late probat Vega, l. 4 in Tridentinum, 4 et infra (394), et latius probari solet 3 p., q. 19, art. 4.

Sed nunc brevius probatur nostra conclusio : primo ex Sacris Litteris. Dicitur enim Ioannis 1, [16] : de plenitudine eius omnes accepisse gratiam pro gratia, id est, universas gratias a prima usque ad ultimam. Ad Ephesios 1, [3]: benedixit nos omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo; ubi per benedictionem [332v] spiritualem intelligit quemcumque influxum gratiae supernaturalis; et generaliter loquendo, quoties D. Paulus refert aliquod donum gratiae fuisse nobis exhibitum a Deo, statim subiungit per Christum, in Christo, vel quid simile, ad denotandum nihil omnino pertinens ad ordinem gratiae conferri nobis nisi ex meritis Christi Domini. Et hoc ipsum profitetur Ecclesia, concludens omnes suas orationes et petitiones, interpositis meritis Christi, dicendo : per Dominum nostrum Iesum Christum, vel quid simile.

Confirmatur, ex communi consensu sanctorum Patrum et Conciliorum. In Tridentino enim, sess. 6, c. 5, 6 et 7 (395), non solum definitur Christum esse causam meritoriam nostrae iustificationis, sed etiam dicitur esse causam gratiae praevenientis et vocationis, atque adeo omnium dispositionum ad gratiam. Idem habetur ex concilio Milevitano, can. 4 (396), Arausicano can. 5, 16 et 25 (397), et ex Innocentio (398) et Celestino (399), Summis Pontificibus, qui semper quod definiunt contra Pelagianos esse necessariam gratiam Dei ad opera salutis, pariter definiunt hanc gratiam exhiberi nobis per Christum, et ita dicitur generaliter in illo Concilio Arausicano [can. 18] : inde habet quaecumque habet, scilicet [ex] Christo (400). Unde egregie Divus Bernardus, sermone 13 super Cantica (401), origo fontium et fluminum omnium, mare; virtutum et gratiarum, Dominus Iesus; quidquid sapientiae, quidquid te virtutis habere confidis, Dei virtuti et Dei sapientiae deputa Christo; et divus Chrysostomus super illud ad Ephesios, 1, [4] : elegit nos in ipso etc., inquit : nihil sine Christo et nihil sine Patre (402), quasi dicat quod quaecumque facit Deus, per modum causae principalis in ordine gratiae, fiunt etiam a Christo, per modum causae meritoriae, saltem post lapsum Adae. Idem etiam vult D. Hieronymus super illud Psalmi 126, [3] : ecce haereditas Domini filii, merces fructus ventris (403), ubi sensus est quod tota haereditas spiritualis et omnes fructus gratiae, qui

---

394 Vega Andreas, *De iustificatione...*, l. 4, c. 5, p. 45s.
395 ConcTrid 5, 798.
396 Concilium Milevitanum 2, can. 4: Mansi 4, 327s.
397 Concilium Arausicanum 2, can. 5.16.25: Mansi 8, 713.715.716s.
398 Innocentius I, *Epistola* 30: *Ad Concilium Milevitanum,* n. 3: PL 20, 590s.
399 Caelestinus I, *Epistola* 21: *Ad episcopos Galliarum,* c. 5, n. 6s:PL 50, 532.
400 Concilium Arausicanum 2, can. 16: Mansi 8, 715.
401 Bernardus (S), *Sermo* 13 *super Cantica,* n. 1: PL 183, 833s.
402 Ioannes Chrysostomus (S), *Commentarius in epistolam ad Ephesios,* homilia 1, n. 2: PG 62, 13.
403 PsHieronymus, *Breviarium in Psalmos,* Psalmus 126: PL 26, 1285.

sunt in Ecclesia, dantur [333r] per modum mercedis et meritorum Christi. Idem sentit D. Cyrillus, l. 9 in Ioannem, 4 et 7 (404); D. Augustinus, libro De gratia Christi (405) et alias saepissime, quibus consentiunt universi alii sancti.

Denique probatur ratione, quia Christus Dominus fuit constitutus a Deo unicus mediator Dei et hominum ad reparationem generis humani lapsi; ergo omnia dona gratiae, ad nostram reparationem ordinata, debuerunt conferri per ipsum mediantibus eius meritis.

Secunda conclusio: Non solum est dicendum Christum Dominum fuisse causam meritoriam nostrae iustificationis et omnium donorum gratiae quae exhibentur in tempore, sed etiam ipsius aeternae praedestinationis et electionis, ita quod neminem elegit Deus efficaciter ad gloriam, nisi intuitu Christi et propter merita eius praevisa.

Hanc conclusionem intendit D. Thomas, 3 p. q. 24, art. 3 et 4, et in 3 Sententiarum, d. 10, q. 3, quaestiuncula 3, et De veritate, q. 29, art. 7, ad 8 et 10; Alexander [H]alensis, 3 p, [q. 3] (ñ), membro 5 (406); Albertus Magnus (407); D. Bonaventura (408); Paludanus (409) et alii, 3, d. 10 et 11.

Et probatur breviter ex D. Paulo, ad Ephesios, 1, [4ss]: elegit nos in ipso (scilicet Christo), ante mundi constitutionem, ut essemus sancti etc., et infra: praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, ut simus in laudem gloriae eius etc. Ubi per illam particulam: in ipso, clare denotatur Christum fuisse causam meritoriam electionis seu praedestinationis divinae; per illam vero particulam: per Iesum Christum in ipsum, denotatur fuisse causam finalem et exemplarem nostrae praedestinationis.

Confirmatur ex eodem Paulo ad Romanos 8, [29]: quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, ubi sermo est de Christo Domino, in quantum homo, ut clare constat ex contextu et [ex] communi interpretatione sanctorum, [ergo]. [333v] Atque adeo sensus est Christum fuisse praedestinatum ante omnes alios homines, et quod Deus in aliorum praedestinatione intuebatur Christum, tanquam praeclarissimun exemplar, ad cuius imaginem et similitudinem reliqui praedestinarentur.

Neque obstat quod videatur inconveniens ponere aliquod exemplar extra Deum, quod intuens ipse Deus operetur, quia per hoc non ponimus aliquid quod sit causa divini actus, sed tota causalitas ponitur ex parte ob-

ñ Ms huius *tachado.*

404 Cyrillus Alexandrinus (S), *In Ioannis Evangelium,* l. 11, c. 4. 7: PG 74, 479ss. 497ss.

405 Augustinus (S), *De gratia Christi et de peccato originali*: PL 44, 359-410.

406 Alexander de Hales, *Summa theologica,* t. 4, p. 47.

407 Albertus Magnus (S), *Commentarii in tertium Sententiarum,* dist. 10, art. 20, Parisiis 1894, p. 211s.

408 Bonaventura (S), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum,* In 3, dist. 11, art. 1, q. 3, t. 3, p. 247s.

409 Petrus de Palude, *Tertium scriptum super tertium Sententiarum,* dist. 20, Parisiis 1517, fol. 98v-99v.

iectorum, in quantum ea quae sunt inferiora fiunt ad imitationem Christi Domini, qui est supremus et excellentissimus praedestinatorum.

Secundo probatur ratione conclusio: Quia Christus Dominus meruit nobis omnes effectus praedestinationis; ergo et praedestinationem ipsam. Consequentia de se est manifesta, quia, ut visum est in principio huius articuli ex D. Thoma in ipsa littera, quando loquimur de causa praedestinationis, non quaerimus causam ex parte divini actus, sed ex parte effectuum, ut illud dicatur causa praedestinationis simpliciter et absolute quod est causa totius effectus; antecedens vero probatur, quia effectus praedestinationis sunt dona et auxilia gratiae, per quae ordinamur ad vitam aeternam; constat autem ex dictis quod omnia dona gratiae proveniunt ex meritis Christi; ergo.

Tertio. In executione omnia dona gratiae collata hominibus et ipsorum gloria ordinatur ad gloriam Christi tanquam ad finem; ergo in divina praedestinatione ipsa gloria Christi habet se tanquam finis praedestinationis nostrae, atque adeo prius fuit praedestinatum a Deo ut Christus haberet illam gloriam, quam nos essemus praedestinati ad habenda dona gratiae et gloriae, ac per consequens ante praedestinationem nostram fuere praevisa eius merita et gloria, et propter eius merita fuimus praedestinati; totus discursus videtur manifestus, sed antecedens probatur quia in concilio Tridentino, sess. 6, c. 7, (410) expresse definitur gloriam Christi esse finalem causam nostrae iustificationis; eadem autem est ratio quantum ad hoc de glorificatione et de iustificatione et de omnibus aliis donis gratiae conducentibus ad nostram glorificationem et iustificationem.

[334r] Confirmatur idem antecedens, quia Christus Dominus, Ioannis 12, [28] et 17, [1s.] petit se clarificari a Patre per conversionem et salvationem hominum; ergo supponit quod conversio nostra et omnia dona gratiae quibus salvamur ordinantur in eius claritatem sive gloriam et honorem tanquam in finem, et hoc ipsum significatur Isaiae 22, [23s.], ubi de Christo Domino dicitur: erit in solium gloriae domui patris sui, et suspende<n>t super eum omnem gloriam domus patris eius; quia videlicet gloria Christi, ita est coniuncta cum gloria ipsius Dei, ut nihil pertinens ad ordinem gratiae tendat in gloriam Dei tanquam in finem ultimum, quin pariter etiam tendat in gloriam Christi, tanquam in finem magis immediatum et proximum, iuxta illud Ioannis 17, [1]; Pater clarifica Filium tuum ut Filius tuus clarificet te, id est, fac homines habere plurima dona gratiae propter meum honorem et gloriam, ut ex hoc ipso augeatur gloria tua, sicque fiat ut omnia ex me pendeant et ego ex te iuxta illud Apostoli, 1 ad Corinthios 4, [22s.]: omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei, id est, omnia ordinantur in vestram salutem, vestra autem salus in gloriam Christi, gloria autem Christi in gloriam Dei.

Denique probatur conclusio, quia, in eodem sensu quod negat D. Paulus nos esse praedestinatos ex nostris operibus, concedit quod sumus electi et praedestinati per Christum et in Christo; sed intendit negare quod opera nostra sint causa meritoria nostrae praedestinationis, quantum ad

---

410 ConcTrid 5, 793.

omnes effectus illius; ergo intendit etiam concedere Christum suis operibus fuisse causam meritoriam nostrae praedestinationis, quantum ad omnes effectus.

Ad primum argumentum respondeo quod, quando dicitur solam Dei voluntatem fuisse causam praedestinationis nostrae, non intendimus excludere merita Christi, sed tantum merita nostra et omnem causalitatem tenentem se ex parte ipsorum praedestinatorum; Christus autem tenet se ex parte divinae voluntatis, tanquam medium per quod Deus voluit operari nostram salutem, et ideo per hoc quod dicit Apostolus, Deum praedestinasse nos secundum consilium vel propositum voluntatis suae, non tollitur quin [334v] respexerit ad Christum, tanquam ad causam finalem, exemplarem et meritoriam.

Secundo respondeo quod sola voluntas Dei dicitur esse causa nostrae praedestinationis, quantum ad applicationem meritorum Christi, secundum quam applicantur estis potius quam illis. Cuius enim comparativae applicationis non datur causa ex parte Christi Domini, sed ex sola voluntate Dei provenit quod merita Christi applicentur his potius quam illis, ipso tamen Christo consentiente huiusmodi applicationi (o), ut amplius explicabitur statim.

Ad confirmationem respondeo quod D. Augustinus ibi (411) solum intendit quod sicut Christus Dominus non fuit praedestinatus ex propriis meritis, ita et nos non fuimus praedestinati ex nostris propriis meritis; hoc tamen non tollit quin fuerimus praedestinati ex meritis alienis ipsius, scilicet Christi.

Ad secundum argumentum satis patet ex dictis; iam enim vidimus et probavimus omnia dona gratiae et omnes effectus praedestinationis provenire ex meritis Christi, unde non solum influit ipse in nos tanquam caput in membra, praesupponendo quod membra sint iam constituta et unita ipsi aliunde, sed influit tanquam pater in filios, producendo totum esse spirituale nostrum et omnes dispositiones ad illud ordinatas.

Sed urget aliquis: quia (p) Incarnatio ipsa Christi est quidam effectus et medium nostrae praedestinationis; constat autem quod Christus non potuit mereri suam Incarnationem; ergo non potuit mereri omnes effectus et media praedestinationis nostrae.

Respondeo, negando maiorem. Incarnatio enim Christi et eius praedestinatio praesupponitur ad electionem particularium personarum in ordine ad vitam aeternam, atque adeo praesupponitur ad electionem et praedestinationem eorumdem electorum, quia, seclusa Incarnatione et praedestinatione Christi, omnes homines erant inimici et offensi Deo, ac per consequens nullus erat electus vel dilectus ab ipso.

Ad confirmationem respondeo quod gratia collata Adae in statu inno[335r]centiae non fuit effectus praedestinationis ipsius Adae, nisi secundum

---

o Ms applicatione
p Ms ista *tachado*.

---

411 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 15: PL 44, 981ss; *De dono perseverantiae* c. 24: PL 45, 1033s.

quod postea revixit et fuit reparata per merita Christi, et secundum eandem rationem correspondet illi gloria de facto.

Posset etiam dici quod gratia Adae in statu innocentiae fuit data ex meritis Christi et tanquam effectus ipsius praedestinationis Adae, quia, quamvis ante praevisionem peccati decrevisset Deus dare illi gratiam mere gratis et ex pura liberalitate, sine ordine ad merita Christi, postea tamen, viso peccato et praedestinato Christo, voluit eandem gratiam conferre Adae novo titulo iustitiae propter merita Christi; nulla enim est implicatio quod aliquid conferatur duplici titulo iustitiae et liberalitatis, ut si aliquis velit amico liberaliter conferre pecunias ex pura gratia et amicitia, et interim insurgat aliqua obligatio iustitiae easdem conferendi, recte potest dici quod confert illas quantum erat ex parte sua ex pura gratia et liberalitate, et etiam ut satisfaciat debito iustitiae. Haec solutio non caret difficultate, et ideo prior videtur potius sequenda.

Ad tertium argumentum, illi qui tenent Christum venturum, etiamsi non esset peccatum, facili negotio respondent negando antecedens, nam secundum illos primum omnium in divina ordinatione et praedestinatione fuit Incarnatio Christi, et postea propter illum electi sunt aliqui homines ad salutem; sed tenendo sententiam D. Thomae, quod scilicet Christus non venisset, si peccatum non esset, respondeo quod Incarnatio Christi non praesupponit electionem hominum in particulari, sed solum praesupponit praevisionem peccati inficientis totam naturam humanam et voluntatem quandam generalem adhibendi remedium naturae lapsae, ne diabolus gloriaretur contra Deum, quod totaliter destruxisset naturam ab ipso conditam; ex hac enim voluntate qua Deus voluit misericorditer subvenire naturae humanae proces[s]it ordine rationis decretum mittendi Filium suum ut fieret homo, deinde vero, visis meritis Christi, elegit Deus efficaciter propter illa certos et determinatos homines, [335v] quos propter gloriam Christi ordinavit in vitam aeternam; praedestinatio autem consistit in ista electione et ordinatione particulari, qua ordinantur efficaciter isti homines in vitam aeternam, et ideo merito dicitur Incarnationem et praedestinationem Christi esse causam nostrae electionis et praedestinationis, quamvis fuerit quodammodo effectus illius voluntatis generalis, qua Deus voluit providere generaliter naturae humanae lapsae de aliquo remedio.

Ad quartum argumentum respondeo quod, quamvis merita Christi, quantum ad sufficientiam, aequaliter se haberent respectu omnium hominum, tamen, quantum ad efficaciam, fuerunt specialissime applicata certis et determinatis hominibus, quos Deus efficaciter elegit in vitam aeternam.

An autem Christus Dominus, per voluntatem humanam applicuerit sua merita < h >istis hominibus potius quam illis, alia est quaestio<? >Et quidem aliqui censent quod applicuerit, et quod ex eius applicatione factum sit quod Deus elegerit istos potius quam illos. Sed haec sententia non videtur mihi consona Sacris Litteris; ipse enim Christus, Matthaei 20, [23] inquit: non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo; et Ioannis 17, [9]: non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi; tui erant et tu eos mihi dedisti, etc.; et ad Hebraeos 2, [13]: ego et pueri mei quos dedit mihi Dominus, etc. Ex quibus locis aperte colligitur prius fuisse quod Deus eligeret efficaciter quos voluit salvare prae aliis, quam

quod Christus Dominus per voluntatem humanam applicaret illis sua merita; cum hoc tamen stat quod ipsa electio efficax Dei facta fuerit propter merita Christi et in gratiam eius, et quod Christus ipse obtulerit sua merita tanquam pretium pro salute hominum, ut in praemium meritorum suorum salvaret Deus efficaciter homines, quos vellet eligere secundum suum divinum beneplacitum. Sicut si aliquis offerret abundans pretium pro mercibus, relicta optione venditori ut traderet pro illo pretio [336r] has vel illas, secundum quod ipse vellet eligere.

Ad quintum argumentum respondeo negando minorem, et ad probationem aliqui non improbabiliter concedunt unum sanctum potuisse mereri de congruo praedestinationem alterius, et de facto ita contigisse quod aliquis sanctus suis orationibus et bonis operibus impetravit (q) a Deo per modum meriti de congruo quaecumque pertinebant ad salutem alterius, atque adeo meruerunt electionem et praedestinationem illius; immo aliquando meruerunt ipsum esse naturale alicuius praedestinati, ut patet in his qui suis precibus obtinuerunt nasci filium alicui, et quod filius sic natus consequeretur gratiam et gloriam.

Sed haec sententia non videtur consona doctrinae D. Thomae; ipse enim, in articulo 8 huius quaestionis, cum D. Gregorio, l. 1 Dialogorum c. 8 (412), videtur dicere quod orationes sanctorum, quibus mediantibus alii consequuntur vitam aeternam, potius sunt effectus praedestinationis eorum pro quibus funduntur quam causa illius. Ideo aliter respondeo non esse eandem rationem de Christo Domino et aliis sanctis quantum ad hoc, quia orationes aliorum praesupponunt electionem efficacem eorum pro quibus funduntur, merita autem Christi non praesupponunt electionem efficacem alicuius hominis in particulari, sed potius sunt causa propter quam Deus voluit efficaciter salvare homines, atque adeo voluit eligere quos salvaret.

Dubium Septimum. Utrum detur causa reprobationis ex parte ipsorum reproborum.

[Prima Sententia]

Prima et communissima sententia nullam prorsus admittit causam reprobationis ex parte hominum, sed solam Dei voluntatem dicit fuisse adaequatam causam ante praevisionem cuiuscumque culpae, sive actualis sive originalis; ita Aegidius (413), Durandus (414), Capreolus (415), Gregorius Ariminensis (416), Marsilius (417) et alii omnes fere theologi, 1, <q,>

---

q Ms impetrarunt

---

412 Gregorius (S), *Dialogorum libri quatuor*, l. 1, c. 8: PL 77, 185-188.

413 Aegidius Romanus, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, dist. 41, t. 1, p. 787.

414 Durandus, *In Petri Lombardi Sententias*, In 1, dist. 41, q. 2, n. 12s, Antuerpiae 1516, fol. 110v.

415 Capreolus Ioannes, *Defensiones theologiae...*, In 1 Sententiarum, dist. 41, concl. 7, p. 501.

416 Gregorius Ariminensis, *Super primum et secundum Sententiarum*, In 1, dist. 40.41, art. 2, fol. 158rBC.

417 Marsilius de Inghen, *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum*, In 1, q. 41, concl. 4, fol. 174r.

d. 41, ubi eandem sententiam tenet Magister Sententiarum (418); quos sequitur Driedo, De concordia praedestinationis et liberi [336v] arbitrii (419); Ferrariensis, 3 contra Gentes 161 (420); Caietanus hic et super ad Romanos 9 (421), cum recentioribus communiter, et videtur esse expressa sententia D. Thomae, hic ad 3, dicentis: quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Primum ac potissimum argumentum pro hac sententia desumitur ex D. Paulo ad Romanos 9, [11s.], ubi eodem modo loquitur de reprobatione et de electione seu praedestinatione, dicens: cum nondum nati essent, aut aliquid boni egissent aut mali, non ex operibus sed ex vocante dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Et infra [9,18]: cuius vult miseretur, et quem vult indurat, quibus verbis sicut reducit praedestinationem in solam divinam voluntatem sicut in causam adaequatam, ita etiam reducit reprobationem in eandem divinam voluntatem; ergo non minus est certum nullam dari causam reprobationis ex parte nostra, quam non dari causam praedestinationis.

Confirmatur, quia Apostolus ibi laborat multum ad liberandum Deum a nota crudelitatis et iniustitiae, in eo quod aliquos reprobaverit; si autem neminem reprobasset, nisi propter praevisa peccata, non opus esset tanto labore.

Secundo arguitur, quia reprobatio est pars providentiae, secundum quam Deus permittit aliquos deficere a fine ultimo et a mediis ad illum ordinatis, ut tradit D. Thomas in articulo 3 huius quaestionis; sed divina providentia in sua ordinatione nullatenus pendet a creaturis, quin potius antecedit omnium illorum operationem ut causa omnium, prout docet D. Thomas supra, q. 22 art. 3; ergo ante praevisionem cuiuscumque peccati reprobavit Deus quos voluit pro solo suo beneplacito.

Tertio non datur causa omnium effectuum reprobationis ex parte nostra; ergo nec reprobationis ipsius; consequentia de se est manifesta, quia ut saepe diximus, quaerere causam divinae praedestinationis aut reprobationis non est quaerere causam divini actus, sed effectuum ipsius. Antecedens probatur [337r] quia primus effectus reprobationis est permissio peccati; constat autem quod ante primam permissionem peccati nullum est peccatum, ratione cuius Deus posset reprobare hominem; ergo. Confirmatur, quia permissio peccati Adae, quo fuit infecta tota natura humana, fuit effectus reprobationis; sed nulla potest imaginari causa illius permissionis ex parte hominum; ergo. Consequentia cum minore patent, et maior probatur, quia illa permissio fuit effectus divinae providentiae supernaturalis, non providentiae positivae quae est praedestinatio; ergo permissivae quae est reprobatio.

---

418 Petrus Lombardus, *Libri quatuor Sententiarum*, l. 1, dist. 41, c. 1, t. 1, p. 253s.

419 Driedo Ioannes, *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae*, l. 1, c. 2, fol. 9rv.

420 Ferrariensis, *Commentaria in Summam contra gentiles*, l. 3, c. 161, n. 2s. Ed. Leonina, t. 14, p. 470s.

421 Caietanus (Card.), *In omnes D. Pauli et aliorum Apostolorum epistolas commentarii*, In epistolam ad Romanos [9,13], Lugduni 1639, t. 5, p. 56.

Quarto. Finis reprobationis est manifestatio divinae potentiae et iustitiae vindicativae in punitione malorum, ut patet ex D. Paulo ad Romanos 9, [22] : Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam etc. ; sed iste finis fuit efficaciter volitus ante praevisionem (r) peccati ; ergo reprobatio etiam fuit ante quodcumque peccatum praevisum. Minor probatur, quia non minus pertinet ad gloriam Dei manifestare suam iustitiam et potentiam vindicativam, quam manifestare suam misericordiam ; ergo, sicut ante praevisionem operum voluit efficaciter manifestare suam misericordiam cum praedestinatis, ita etiam voluit efficaciter manifestare suam iustitiam vindicativam cum reprobis, ante praevisionem cuiuscumque operis ipsorum. Confirmatur, quia alias potuisset contingere quod non manifestaretur divina iustitia in alicuius punitione quod est absurdum ; nam ista manifestatio pertinet multum ad gloriam Dei et ad decorem universi, ac proinde non debuit pendere ex hominum arbitrio, sed debuit efficaciter praedeterminari independenter a nostris operibus. Quinto arguitur, quia multi gravissimis peccatis involuti non fuerunt reprobati a Deo, sed potius praedestinati ; ergo non potest dici quod peccata sint causa reprobationis, sed sola voluntas Dei. Patet consequentia, quia, si peccata essent causa reprobationis, quicumque haberet peccata, saltem enormia et [337v] gravissima, esset reprobus. Confirmatur, quia tota causa praedestinationis est sola divina voluntas ; ergo quod aliquis non sit praedestinatus, ex sola divina voluntate provenit ; sed ex eo solum quod aliquis non sit praedestinatus, est reprobus ; ergo nulla datur causa reprobationis praeter divinam voluntatem. Prima consequentia patet, quia in causis adaequatis bene valet : si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis ; cum ergo causa adaequata praedestinationis sit voluntas, qua Deus vult uti misericordia cum quibusdam, causa etiam non praedestinationis erit noluisse Deum uti misericordia cum aliis.

His argumentis redditur satis probabilis praedicta sententia. Sed quibusdam videtur nimium rigida et parum consona Sacris Litteris, quae ubique praedicant velle Deum omnes homines salvos fieri, neminemque odio habere, nisi propter peccatum, atque adeo noluisse aliquos excludere a regno coelesti, antequam videret illorum peccatum.

⌈Secunda Sententia⌉

Unde est alia secunda opinio, dicens causam reprobationis esse peccatum non actuale sed originale. Et quidem quod peccatum actuale non sit causa reprobationis videtur satis probatum argumentis primae opinionis ; quod autem peccatum originale fuerit causa reprobationis, probatur ab auctoribus istius sententiae ex verbis D. Pauli ad Romanos 9, [22] : quod si Deus, volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum etc. Ubi, in eo quod dicitur Deum sustinuisse vasa irae apta in interitum, aperte insinuatur ipsum non fecisse homines esse vasa irae per reprobationem, sed potius ipsos homines hoc fecisse per peccatum ; Deum vero patienter sustinuisse, liberando

---

r Ms *había puesto* permissionem *y corrige* praevisionem.

aliquos ex misericordia, et alios ex iustitia relinquendo in damnationem, quam meruerant per peccatum originis.

Confirmatur, quia per hoc satis liberatur Deus a nota iniustitiae et crudelitatis; item, quia praedestinatio supponit praevisionem peccati originalis, ut visum est in dubio primo huius articuli, et consistit in hoc quod [338r] Deus propter merita Christi voluerit uti misericordia cum electis et praedestinatis, liberando illos a miseria peccati cui subiacebant; ergo reprobatio etiam praesupponit praevisionem peccati originalis, et consistet in hoc quod Deus noluerit misereri reproborum, sed voluerit uti iustitia, exigendo ab eis debitam damnationem. Ita D. Augustinus, innumeris in locis, praesertim in epistola 105 (422) et 106 (423) et 107 (424) et in Enchiridion, a capite 94 usque ad 100 (425), et libro 1 ad Simplicianum, q. 2 (426); et in Soliloquiis c. 28 (427), quibus in locis reputat totam naturam humanam post lapsum Adae, veluti massam quandam corruptam et infectam peccato originali, ratione cuius omnes homines sunt Deo invisi et inimici et ad aeternam damnationem destinati. Deinde dicit quod Deus mere gratis et liberaliter elegit ex hac massa aliquos ad gloriam, alios vero permisit manere in damnatione, quam propter illud peccatum meruerant; illi dicuntur praedestinati, isti reprobati. Unde quod illi fuerint electi opus fuit purae misericordiae, quod vero isti fuerint reprobati et in sua damnatione relicti opus fuit iustitiae, reddentis illis quod debebant. Ponit exemplum D. Augustinus de creditore habente duos debitores; si enim ille gratis remittat debitum alteri illorum, tribuendum est misericordiae et liberalitati ipsius; si autem ab alio exigat debitum, non est tribuendum iniustitiae vel crudelitati sed potius iustitiae.

Hanc sententiam secuti sunt multi doctores, tam antiqui quam moderni, praesertim Cosmas Philiarchus in illo suo tractatu De praedestinatione c. 13 et 14 (428); sed displicuit plurimum omnibus fere doctoribus, qui florebant circa tempora D. Augustini, praesertim episcopis Galliae, ut referunt Prosper (429) et Hilarius (430) in suis epistolis ad D. Augustinum, quae habentur inter eius opera, tomo 7 ante librum De praedestinatione sanctorum. Unde Faustus quidam, Galliarum episcopus, l. 2 De gratia et libero arbitrio, c. 6 (431), disputans contra istam sententiam et adducens

---

422 Augustinus (S), *Epistola* 194, praecipue c. 6, n. 30: PL 33, 874-891, praecipue 884s.

423 PsAugustinus, (Alypius Episc. Tagastae), *Epistola* 186, praecipue c. 4, n. 12: PL 33, 815-832, praecipue 820.

424 Augustinus (S), *Epistola* 217, praecipue c. 3, n. 11: PL 33, 978-989, praecipue 982s.

425 Augustinus (S), *Enchiridion*, c. 94-100, n. 24s: PL 40, 275-278.

426 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. 1, q. 2: PL 40, 110ss.

427 Augustinus (S), *Soliloquia*, c. 28: PL 40, 886.

428 Filiarchus Cosmas, *Quaestio de causa praedestinationis et reprobationis*, c. 13s. p. 127-145.

429 Prosper Aquitanus (S), *Epistola* 225,, n. 8: PL 33, 1006; ed. Goldbacher, CSEL 57, 466s.

430 Hilarius (S), *Epistola* 226, n. 2s: PL 33, 1008s; CSEL 57, 469-471.

431 Faustus Rhegiensis (S), *De gratia Dei et libero arbitrio*, l. 2, c. 6: PL 58, 821.

verba D. Pauli ad Romanos 9, [13]: Iacob dilexi etc., acriter invehitur in illius [338v] auctorem, dicens: in his verbis hoc vult intelligi gentiliciae persuasionis impietas, quod Deus absque ullo inter bonum et malum moderatoris examine, non ordine regentis, sed iure dominantis, illum affectu dignum reddat, hunc odio; illum excipiat studio, hunc excludat imperio; et inter duos perditos nulla consideratio laboris, nulla devotionis habeatur, sed unus sine ratione cessantibus officiis assumatur, alius sine discretione damnetur. Sed acrius in eandem sententiam invehitur Catharinus, l. 2 De praedestinatione Dei (432), vocans illam durissimam, male piam, iniquum dogma et universae Sacrae Scripturae repugnantem, ac proinde dicit non esse illi assentiendum, propter alicuius doctoris quantumcumque sanctissimi et gravissimi auctoritatem, quod ut probet plus quam viginti argumenta accumulat; sed tota illorum vis consistit in his quae sequuntur.

Primum est, quia, etiam post peccatum originale, vult Deus omnes homines salvos fieri, et ad hoc dedit nobis Christum tanquam universalem redemptorem; dedit etiam mirifica eius sacramenta, Evangelii praedicationem et alia innumera auxilia, ut patet ex Scripturis Sacris, quae universos homines monent et exhortantur ad recte operandum, offerendo illis salutem et vitam aeternam, si velint eam consequi, adhibitis comminationibus et gravissimis poenis contra nolentes salutem recipere; haec autem omnia frustra et illusorie dicerentur, si Deus statuisset absoluta et efficaci voluntate excludere maximam partem hominum ab aeterna felicitate propter solum peccatum originale; ergo.

Confirmatur, quia non est credibile de divina pietate et misericordia, quod voluerit tantam hominum multitudinem propter solum peccatum originale abiicere in aeternam damnationem; cum enim illud peccatum contractum fuerit aliena voluntate, minimam habet rationem culpae, atque adeo crudelissimum videtur propter illud solum tantam fecisse stragem.

Secundo arguitur, quia multis reprobis dimissum fuit peccatum originale per baptismum, ut de se constat; ergo in illis non potest dici hoc peccatum fuisse causam reprobationis. Patet [339r] consequentia, quia impium est dicere quod qui consecuti sunt gratiam baptismi damnentur propter peccatum originale, ut patet ex concilio Tridentino sess. 5, in decreto de peccato originali, ubi dicitur: in renatis nihil odit Deus, quia nihil est damnationis his qui vere consepulti (s) sunt cum Christo per baptismum. (433).

Tertio, quia praedicta sententia inducit homines in desperationem; quis enim non desperet audiens clausum esse coelum ante omnem praevisionem operum propter solum peccatum originale? Confirmatur, quia cum paucissimi sint electi comparatione reproborum, nemo nisi valde insolens audebit sibi promittere esse de numero electorum, et ita omnes [ab]iicient (t) animum resistendi vitiis et prosequendi virtutum exercitia, cum audiant omnes suos conatus irritos fore, nisi sint de illo numero electorum.

---

s Ms consecuti
t Ms *había puesto* deiicient *y luego corrigió* abiicient.

---

432 CATHARINUS AMBROSIUS, *De praedestinatione Dei,* l. 2, p. 58- 86. Las dificultades las resuelve en las páginas 86-100.
433 ConcTrid, sess. 5, can. 5: ed. Goerr. 5, 239.

[Tertia opinio]

Propter haec et similia est alia tertia opinio, quae asserit Deum neminem reprobasse nisi propter actualia eius peccata, aut certe quia videt illum cum originali morientem, prout accidit in parvulis decedentibus sine baptismo. Ita Catharinus, ubi supra (434), quem multi recentiores sequuntur. Et eandem sententiam tenere debent quicumque tenent dari causam praedestinationis ex parte boni usus liberi arbitrii, ut tenuisse videntur Alexander (435), Bonaventura (436), cum [H]enrico (437), Gabriele (438) et aliis. Si enim Deus expectavit videre bonum usum liberi arbitrii, ante quam eligeret aliquem ad gloriam, a fortiori dicendum est expectasse malum usum liberi arbitrii, antequam aliquem abiiceret et reprobaret, quoniam Deus pronior est ad miserendum quam ad damnandum.

Haec sententia satis videtur probata argumentis factis contra secundam opinionem. Sed insuper arguitur pro illa primo quia, si ante omnem praevisionem mali usus liberi arbitrii reprobavit Deus hominem per absolutam et efficacem voluntatem excludendi illum a gloria, sequitur quod non sit liberum ipsi homini consequi gloriam, sed quod necessario deficiet ab illa per peccatum [339v], atque adeo non libere sed necessario peccavit, quod est valde impium.

Secundo arguitur, quia vix, aut certe nullo modo, potest intelligi qualiter Deus det omnibus auxilia sufficientia ad salutem, si aliquos reprobavit ante praevisionem suorum operum; tota enim sufficientia auxilii, ut visum est in articulo tertio, in eo potissimum consistit quod Deus assistat, paratus iuvare hominem et conferre illi omnia necessaria ad salutem, nisi ipse resistat per liberum arbitrium; manifesta autem videtur implicatio quod Deus sit hoc modo paratus, et quod ex alia parte habeat absolutam et efficacem voluntatem non admittendi aliquem ad gloriam, antequam videat ipsum resistentem per liberum arbitrium. Confirmatur: et ut magis appareat difficultas, ponamus reprobum circa finem vitae in peccato mortali existentem. Tunc quaero: an Deus sit paratus dare illi gratiam, si bene utatur libero arbitrio per auxilium gratiae praevenientis vel non est paratus ad hoc. Si est paratus, ergo non habet voluntatem absolutam excludendi istum a regno coelesti, quousque videat quod non bene utitur finaliter libero arbitrio; si autem non est paratus, ergo non dat auxilium sufficiens ad salutem, atque adeo non poterit iste peccator converti in illo articulo mortis prout tenetur, ac per consequens damnabitur pro eo quod vitare non potest, quod est impium. Augetur difficultas, si ponamus quod iste reprobus circa finem vitae sit in gratia, et quod sit damnandus pro peccato committendo in ipso fine vitae; tunc enim procedit argumentum, quia Deus non deserit istum, nisi prius deseratur ab illo per malum usum liberi ar-

---

434 Catharinus Ambrosius, *De praedestinatione Dei,* l. 2, p. 58-86.
435 Alexander de Hales, *Summa theologica,* t. 1, p. 322.
436 Bonaventura (S), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum,* In 1, dist. 41, art. 1, q. 1, t. 1, p. 728.
437 Henricus Gandavensis, *Aurea Quodlibeta,* quodl. 8, q. 5, fol. 11v.
438 Biel Gabriel, *Epitome...,* In 1, dist. 41, art. 2, concl. 2, s. fol.

bitrii, ut habetur ex concilio Tridentino, sess. 6, c. 11 et 13 (439); et ex D. Augustino, sermone 88 de tempore (440); ergo non reprobat illum, volendo efficaciter excludere a gratia et gloria, antequam videat ipsum male utentem gratia per liberum arbitrium. Consequentia est manifesta, quia, si ante praevisionem mali usus liberi arbitrii istius hominis iusti, voluisset Deus excludere illum a gratia et gloria, iam voluisset deserere illum, [340r] antequam ipse homo iustus desereret Deum per peccatum, quod est contra concilium Tridentinum ibi (441). Unde necessario dicendum est, secundum praedictos auctores neminem Deum reprobare, nisi prius videat ipsum finaliter impoenitentem; ac proinde ipsa finalis impoenitentia erit causa reprobationis.

Verum est tamen quod Catharinus (442), sicut admittit aliquos insignes sanctos electos fuisse efficaciter ad gloriam, ante praevisionem suorum operum, licet communis modus electionis fuerit post praevisionem finalis perseverantiae in gratia, ita etiam admittit aliquos insignes peccatores fuisse reprobatos, ante praevisionem finalis impoenitentiae, propter gravissima eorum scelera, in quorum punitione voluit Deus efficaciter permittere finalem impoenitentiam ipsorum, taliter quod finalis impoenitentia non sit in illis causa reprobationis, sicut est communiter in aliis reprobis, sed potius procedat ex ipsa reprobatione, non positive sed permissive, in quantum propter praecedentia peccata decrevit Deus efficaciter substrahere illis auxilia necessaria ad poenitendum; et ita putat ille contigisse in Pharaone, Iuda et aliis huiusmodi obduratis et excaecatis. Immo non desunt (u), inter auctores huius sententiae, qui putent similiter contingere in omnibus reprobis, quod videlicet causa reprobationis non est ipsa finalis impoenitentia sed peccata, pro quibus homo de facto damnatur, et quorum remissionem nunquam consequitur. Itaque in parvulis, qui damnantur propter solum originale, illud solum [est] causa reprobationis ipsorum, et permissio mortis sine gratia baptismi est effectus talis reprobationis; in adultis vero, qui damnantur propter peccata actualia, ipsa peccata sunt causa reprobationis; derelictio autem in illis peccatis et permissio finalis impoenitentiae sunt effectus reprobationis praedictae.

Pro resolutione huius difficillimae quaestionis supponendum [est], ita loquendum esse de reprobatione, ut non tribuatur Deo aliqua [340v] iniustitia vel crudelitas, neque aliquid quod non deceat infinitam eius misericordiam. Id egregie ostendit D. Paulus ad Romanos 9, [14s.], dicens: Numquid iniquitas est apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: miserebor cui miserebor, etc., quasi dicat, ita misericordiam praestabo electis, ut nihil iniquum faciam adversus reprobos. Et infra subiungit Apostolus [9, 20s]: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud

u Ms *ponía* defuit *y corrige* desunt.

439 ConcTrid 5, 795s.
440 PsAugustinus (Caesarius Arelatensis), *Sermo* 22, n. 2: PL 39, 1786.
441 ConcTrid, loc. cit.
442 Catharinus Ambrosius, *De praedestinatione et gratia*, p. 48-52; *De eximia praedestinatione Christi*, l. 2, p. 129-143; *De praedestinatione* Dei, l. 3, p. 101-109.

[vero] (v) in contumeliam? Quibus verbis aperte ostenditur Deum esse dominum absolutum omnium, nos vero esse massam vilissimam, cum ex ratione conditionis propriae naturae, tum maxime ratione corruptionis peccati, quo infestum est totum genus humanum, ac proinde nemini fieri iniuriam, ex eo quod Deus noluerit illum eligere neque admittere ad aeternam gloriam, quin potius maximam esse misericordiam Dei quod permittat homines peccato obnoxios vivere, et varia illis adhibeat media et auxilia, ut convertantur ad eius gratiam. Et hoc voluit dicere Apostolus ibi in eo quod subiungit [9, 21s] : sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. Et in capite sequenti [10, 8.13.20s] adducit idem Apostolus varia testimonia Scripturae, ad probandum neminen perire ex defectu divinae misericordiae, quia Deus omnes vocat et invitat ad suam gratiam, paratissimus eam conferre, si homines velint recipere, iuxta illud Deuteronomii 30, [14] : prope est verbum in ore tuo et in corde tuo; Ioelis 2, [32] : omnis qui invocaverit nomen Domini salvus erit; Isaiae 65, [1s.] : inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui iis (x) qui me non interrogabant, tota die expandi (y) manus meas ad populum non credentem et contradicentem mihi etc.

Haec et alia testimonia adducit ibi Apostolus, ad explicandam nobis divinam misericordiam et pietatem, secundum quam omnes vult salvos fieri, et omnibus confert auxilia sufficientia ad salutem, nolens aliquem damnare, [341r] nisi propter sua scelera; ex quibus colligere licet duas veritates, quae in hac materia sunt semper prae oculis habendae tanquam certissimae fidei regulae:

Prima. Quod quicumque servaverit divina praecepta, prout potest et tenetur, usque ad finem vitae, consequetur infallibiliter vitam aeternam.

Secunda. Quod omnis homo, dum est in via, potest simpliciter et absolute implere divina praecepta, secundum quod est necessarium ad eius salutem; atque adeo nemini deest auxilium divinum sufficiens, quo possit salvari si velit. Haec duo in omni opinione tenenda sunt, tanquam certissima fidei dogmata.

Quibus suppositis, sit prima conclusio: Neminem Deus reprobavit efficaciter et in particulari, ante praevisum peccatum originis.

Ita D. Augustinus, locis supra citatis (443), quem sequitur D. Thomas super ad Romanos 9, lectione 4, et idem procul dubio supponit in hoc articulo 3 et in articulo 1 huius quaestionis ad 3. Semper enim docet totum negotium praedestinationis et reprobationis nostrae supponere miseriam peccati ex parte materiae seu termini a quo, et idem sentiunt plerique alii theologi.

---

v Ms *pania* quidem *y corrige* vero.
x Ms his
y Ms expandi *repetido tachado.*

---

443 Augustinus (S), *Epistola* 194, praecipue c. 6, n. 30: PL 33, 874-891, praecipue 884s; *Epistola* 217, praecipue c. 3, n. 11: PL 33, 978-989, praecipue 982s; *Enchiridion* c. 94-100, n. 24s: PL 40, 275-278; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. 1, q. 2: PL 40, 110ss; *Soliloquia*, c. 28: PL 40,886.

Probatur, quia reprobatio non est ante praedestinationem; sed praedestinatio supponit praevisionem peccati Adae; ergo et reprobatio. Maior patet, quia id quod est minus principale et quasi per accidens intentum non debet praecedere id quod est principalius et per se intentum (z). Minor probatur quia praedestinatio nostra praesupponit praedestinationem Christi; praedestinatio autem Christi supponit praevisionem peccati Adae, ut visum est in dubio 1 et 6 huius articuli.

Confirmatur, quia, ut dicebamus in illo 1 dubio, taliter constituit Deus hominem ab initio in statu naturae integrae, ut quantum erat ex vi illius status et providentiae, quam gerebat Deus de illo, potuerint homines etiam in sensu composito et ex suppositione illius primi decreti, nunquam peccare, neque deficere a fine ultimo vitae aeternae; ergo pro tunc neminem reprovaberat Deus in particulari.

[341v] Confirmatur praeterea, quia hoc insinuat apostolus ad Romanos 9, [21s.], vocans naturam humanam lutum in manu figuli, et dicens quod Deus sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum. His enim verbis, ut recte advertit ibi D. Thomas, denotatur naturam humanam ante reprobationem factam fuisse mas[s]am vilissimam per peccatum, ratione cuius omnes homines erant vasa irae apta in interitum et dignissima reprobatione.

Neque obstat quod idem Apostolus inquit ad Ephesios 1, [4]: elegit nos in ipso ante mundi constitutionem; ubi videtur dicere praedestinationem, ac per consequens reprobationem etiam, factam fuisse ante praevisionem peccati, immo et ante decretum constituendi mundum. Hoc(inquam) non obstat, quia illa verba debent intelligi de constitutione mundi quoad executionem, non autem quoad praevisionem ipsius mundi in praedeterminatione divina constituendi ipsum; vel certe debent intelligi de mundo quoad statum reparationis, quem habet per Christum, non quoad primaevam eius institutionem, quam habuit in statu naturae integrae.

Ex his patet quod permissio peccati Adae non fuit effectus reprobationis, sed generalis cuiusdam providentiae, secundum quam, ita ordinaverat homines ad vitam aeternam per gratiam et iustitiam originalem et alias perfectiones illius status, ut quilibet homo facile posset consequi gloriam; nullus tamen erat efficaciter ordinatus in particulari ad illam consequendam pro illo statu, sed omnibus permissum erat deficere ab illa, ut de facto defecerunt in Adam.

Secunda conclusio. Reprobatio necessario praeintelligenda est ante praevisionem cuiuscumque peccati actualis reprobi. Haec est communis sententia theologorum qui cum D. Augustino (444) et D. Thoma hic docent solam voluntatem Dei fuisse causam praedestinationis et reprobationis, supposito peccato originali.

Probatur primo argumentis factis pro prima opinione, praesertin ex verbis D. Pauli [Rom 9, 11] saepe adductis: cum nondum nati essent etc.

---

z Ms intentus

---

444 AUGUSTINUS (S), locis citatis.

[342r] Secundo, quia non potest negari aliquos fuisse reprobatos ante praevisionem suorum peccatorum actualium, propter solum peccatum originale, ut patet de parvulis decedentibus sine baptismo; ergo idem est dicendum de omnibus reprobis; probatur consequentia, quia reprobatio eiusdem rationis debet esse in omnibus, atque adeo eamdem debet habere causam.

Tertio. Ad praedestinandum non expectavit Deus videre opera hominis praedestinandi; ergo neque ad reprobandum expectavit videre opera hominis reprobandi; probatur consequentia, quia pro eodem signo rationis quo praedestinantur quidam, reprobantur alii.

Confirmatur, quia ponentes Deum non reprobare aliquem ante praevisionem operum, nulla alia ratione moventur, nisi quia Deus de se est indifferens et indeterminatus ad praedestinandum vel reprobandum, secundum quod viderit bonum vel malum usum liberi arbitrii et auxiliorum supernaturalium; neque enim potest alia fingi rationabilis causa, propter quam Deus expectet videre opera, antequam reprobet; ergo, si semel admittamus Deum expectare praevisionem operum ad reprobandum, necessario dicendum est quod etiam expectat praevisionem operum ad praedestinandum.

Quarto. Pro illo signo rationis, quo Deus vidit in particulari Iudam a parte rei infectum peccato originali, praescindendo ab omni eius opere subsequenti, voluit non praedestinare illum; ergo pro eodem signo voluit illum reprobare ante praevisionem operum subsequentium in particulari. Consequentia videtur manifesta, quia esse non praedestinatum est esse reprobatum; ex eo enim praecise quod Deus voluerit non praedestinare, voluit non dare auxilium efficax, quo finaliter salvaretur de facto; atque adeo voluit permittere quod infallibiliter deficeret a fine ultimo et a mediis necessariis ad eius consecutionem. Antecedens probatur, quia pro illo signo rationis, quo primum visus est Iudas in peccato originali, non habuit divina voluntas actum quo vellet ipsum praedestinare; ergo habuit actum quo vellet ipsum non praedestinare.

[342v] Dices quod neque voluit praedestinare neque non praedestinare pro illo signo rationis, sed habuit se mere negative respectu praedestinationis Iudae, et solum voluit conferre illi auxilia sufficientia, quibus, si recte uteretur, daret illi gloriam cum effectu, sin minus damnaret ipsum.

Contra, quia sequitur ex hoc quod aliqui ex iis, qui non fuerunt praedestinati ante praevisionem operum, potuerint salvari de facto, etiam in sensu composito, et quod Deus expectaverit videre opera aliquorum ad praedestinandum vel reprobandum illos, secundum exigentiam suorum operum; consequens est falsum, ut patet ex dictis in dubio 5 et alias saepe; ergo. Confirmatur, quia productio, qua Deus produxit Iudam, procedebat ex providentia ipsius absoluta et perfecta; ergo non potest intelligi quod Deus illum produceret cum peccato originali, quin pariter intelligatur habere [a] voluntatem absolutam circa finem ipsius, aut volendo absolute ipsum perducere in vitam aeternam, aut volendo permittere quod cum effectu deficiat ab illa infallibiliter. Patet consequentia, quia, sine voluntate

a **Ms** habere *repetido.*

absoluta circa finem ultimum consequendum vel amittendum, non potest stare absoluta et perfecta providentia divina in ordine ad talem finem.

Quinto probatur, quia non potest dici quod reprobatio supponat praevisionem finalis impoenitentiae neque praevisionem peccatorum actualium, ut antecedunt ipsam impoenitentiam finalem; ergo nullam praevisionem peccati actualis supponit ex parte ipsius reprobati. Consequentia de se patet, et antecedens quoad primam partem probatur, quia, si reprobatio supponeret praevisionem finalis impoenitentiae, nemo esset reprobatus quandiu vivit, ac proinde non esset Deus certus de damnatione hominis quousque decederet ex vita, et esset actualiter in inferno; hoc autem dici non potest, quia sequeretur reprobationem non esse partem providentiae includentis ordinationem mediorum ad finem, sed esse simplicem voluntatem et ordinationem inferendi poenam, quod est contra ea quae diximus in articulo 3; ergo.

Quoad secundam vero partem, probatur illud antecedens, quia dato quo<d>cumque peccato actuali [343r] citra impoenitentiam finalem, potest homo converti ab illo per poenitentiam, non minus quam possit converti a peccato originali per caritatem; ergo non magis potest Deus esse certus de damnatione hominis ex praevisione peccati actualis quam ex praevisione solius originalis, ac proinde, si negatur Deum reprobare aliquem pro illo signo, quo videt ipsum in peccato originali, non visis eius peccatis actualibus, pari ratione negandum est quod reprobet pro illo signo, quo videt ipsum in peccatis actualibus quantumcumque gravissimis, non visa finali eius impoenitentia. Confirmatur, quia tota ratio propter quam adversarii negant Deum reprobare propter solum originale peccatum est quia, non obstante peccato originali, vult Deus salvare omnes homines, et dat illis auxilia sufficientia ad salutem; cum hoc enim non possunt intelligere quod Deus pro tunc reprobaverit aliquem efficaciter. Sed etiam est verum quod, non obstante quocumque peccato actuali, vult Deus salvare hominem, quandiu est in hac vita, iuxta illud Ezechielis 18, [23] et 33, [11]: nolo mortem impii, sed ut convertatur et vivat, et ad hoc dat omnibus peccatoribus auxilia sufficientia, quibus possint poenitere (b) et salvari, ut definitur in capite Firmiter, § ultimo, de Summa Trinitate et Fide Catholica (445). Et latius solet probari 3 p. q. 86, art. 1 et 2, ex communi doctrina fidei; ergo eadem ratione qua illi negant reprobari homines pro illo signo, quo videt illos Deus cum solo peccato originali, non visis peccatis actualibus, negare etiam debent reprobari pro illo signo quo videt peccata actualia ante finalem impoenitentiam. Neque obstat quod dicit Catharinus (446) insignes peccatores, qui dicuntur indurati et excaecati, meruisse reprobari statim propter gravissima sua scelera, relinquendo illos absque omni auxilio gratiae, quia hoc ipsum meruerunt omnes homines propter solum origina-

---

b Ms poeniteri

---

445 Concilium Lateranense 4: Mansi 22, 981s.

446 Catharinus Ambrosius, *De praedestinatione et gratia*, p. 48-52; *De eximia praedestinatione Christi*, l. 2, p. 129-143; *De praedestinatione Dei*, l. 3, p. 101-109.

le; sed Deus (c) secundum in [343v] finitam suam misericordiam, non obstantibus demeritis hominum, voluit dare et de facto dedit omnibus, quantumcumque peccatoribus et induratis, auxilia sufficientia, quibus possint converti et salvari, ut visum est in articulo 3, dubio ultimo.

Ex his sequitur quod tenentes non reprobari aliquem ante praevisionem peccatorum actualium debent necessario dicere, consequenter loquendo, quod datur causa praedestinationis ex parte boni usus liberi arbitrii, vel quod non praedestinati possunt salvari de facto et in sensu composito; si enim praedestinatio accipiatur stricte pro electione efficaci praecedente visionem operum, debent dicere quod non praedestinati potuerunt etiam in sensu composito salvari, imo quod de facto salvantur multi non praedestinati, ut dixit Catharinus (447); hic, quantum ad hoc, satis consequenter locutus est, supposito quod tenuit neminem reprobari ante praevisionem mali usus liberi arbitrii; si autem praedestinatio largius accipiatur pro electione efficaci, etiam si non antecedat sed subsequatur visionem operum, debent isti dicere bonum usum liberi arbitrii esse causam praedestinationis aliquorum. Nulla enim potest assignari ratio, propter quam dicatur Deum expectasse usum liberi arbitrii ad reprobandum, nisi quia etiam expectabat ad praedestinandum. Unde apud me non habet maiorem probabilitatem ista opinio de causa reprobationis ex parte mali usus liberi arbitrii, quam alia opinio, quae ponit causam praedestinationis ex parte boni usus liberi arbitrii, quia pro eodem reputo non praedestinatum et reprobum; inter praedestinatum enim et reprobum nullum est medium secundum Sacras Litteras et doctrinam antiquorum Patrum, ut contra Catharinum diximus dubio 5. Et ideo, si nulla datur causa ex parte nostra huius quod est praedestinari vel non praedestinari, neque etiam dabitur causa huius quod est reprobari vel non reprobari; et si huius datur causa ex parte (d) usus liberii arbitrii nostri, illius etiam dari debet, [344r] quia par est utrobique ratio.

Tertia conclusio. Peccatum originis vere fuit causa et radix reprobationis hominum. Ita Sotus super ad Rom. 9 (448), licet postea, in fine 4, in oppositam sententiam inclinet (449). Idem tenet D. Augustinus locis supra citatis (450), D. Thomas super ad Rom. 9, Cosmas Philiarchus (451), immo, quantum arbitror, multi illorum qui citantur pro prima opinione non intendunt negare dari causam reprobationis ex parte peccati originalis, sed tantum ex parte peccatorum actualium.

c Ms propter *tachado.*
d Ms boni *tachado.*

447 Catharinus Ambrosius. *De praedestinatione et gratia*, p. 48-52; *De eximia praedestinatione Christi*, l. 2, p. 129-143; *De praedestinatione Dei*, l. 3, p. 101-109.

448 Soto Dominicus, *In Epistolam D. Pauli ad Romanos commentarii* [9], p. 175ss, praecipue p. 176.

449 Soto Dominicus, *Commentarii in quartum Sententiarum*, dist. 50, art. 3, t. 2, p. 675s.

450 Augustinus (S), *Epistola* 194, praecipiue c. 6, n. 30: PL 33, 874-891, praecipue 884s; *Epistola* 217, praecipue c. 3, n. 11: PL 33, 978-989, praecipue 982s; *Enchiridion* c. 94-100, n. 24s: PL 40, 275-278; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. 1, q. 2: PL 40, 110ss; *Soliloquia*, c. 28: PL 40, 886.

451 Filiarchus Cosmas, *Quaestio de causa praedestinationis et reprobationis*, c. 13s, p. 127-145.

Probatur ista conclusio ex argumentis factis pro secunda opinione et pro prima conclusione; maxime vero ex D. Paulo, qui in tota illa epistola ad Romanos, ubi ex professo tractat de causa electionis et reprobationis, semper supponit omnes homines obnoxios esse peccato, et ratione illius damnari nisi liberati fuerint per gratiam Christi. Unde ad Rom. 3, [9.22] dicitur: causati enim sumus omnes sub peccato esse. Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi, etc.; et c. 5, [18]: sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae; et c. 6, [11]: existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Iesu Domino nostro; et c. 7, [23ss]: video legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in legem peccati, quae est in membris meis; et [statim], infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia Dei per Iesum Christum etc.; et c. 8, [2]: lex spiritus vitae in Christo Iesu liberabit me a lege peccati et mortis. Ex quibus locis manifeste colligitur per peccatum Adae inductam esse obligationem aeternae damnationis in omnes homines, a qua nemo potuit liberari nisi per Christum. Unde quando in cap. 9, [11] eiusdem epistolae dicit Apostolus: cum nondum nati essent etc., procul dubio supponit electionem factam a Deo ex hominibus infectis culpa originali, qui ratione illius obnoxii erant aeternae [344v] damnationis, et ideo vocat illos vasa irae apta in interitum et massa[m] luti vilissimi.

Secundo probatur, quia ante praevisionem peccati originalis nemo fuerat reprobatus a Deo, ut visum est in prima conclusione; eo autem praeviso, statim subsecuta est reprobatio ante praevisionem peccatorum actualium, ut ex secunda conclusione constat; ergo ipsum vere fuit causa reprobationis et nihil aliud.

Confirmatur, quia peccatum originis est quod primo reddidit omnes homines odibiles Deo et reprobatione dignos; ergo est causa reprobationis eorum qui de facto damnantur.

Tertio. Si Deus, postquam vidit genus humanum infectum peccato originis, totaliter reliquisset illud, nullum prorsus adhibendo remedium efficax ad salutem, proprissime dicerentur omnes homines reprobati propter illud; sed respectu eorum quos Deus non praedestinavit, nullum adhibuit remedium efficax in ordine ad ipsorum ultimam salutem; ergo vere et proprie dicitur quod sunt reprobati propter peccatum originis. Consequentia cum maiore de se videtur manifesta; et minor probatur, quia habere remedium efficax ad ultimam salutem est proprium praedestinatorum, ita quod non convenit aliis; omnes enim qui non sunt praedestinati permissi sunt manere in tali statu et conditione, quod infallibiliter damnabuntur ex vi illius status, et ista permissio, quae consequitur peccatum originale, est primus ac proprissimus effectus reprobationis.

Confirmatur, quia pro illo signo rationis, quo Deus videt homines infectos solo peccato originis, elegit quos voluit efficaciter perducere ad gloriam eosque praedestinavit; ergo pro eodem signo voluit permittere alios finaliter damnari, prout merebantur ratione illius peccati, atque adeo pro illo signo reprobavit illos eiusdem peccati merito.

[Reprobationis definitio] Nihil enim aliud est reprobatio quam voluntas seu ordinatio permissionis divinae, ad quam sequitur infallibiliter damnatio. Antecedens satis patet ex dictis, et consequentia probatur, quia numerus praedestinatorum est certus et determinatus, ex praedefinitione seu ordinatione efficaci Dei, [345r] taliter quod, ex suppositione et in sensu composito quod aliqui non sunt electi et praedestinati, pro illo signo quo Deus vidit peccatum originale ante praevisionem aliorum peccatorum, est impossibile quod praedestinentur vel salventur, ut recte D. Thomas in art. 7 huius quaestionis, et ideo, eo ipso quod intelligimus Deum elegisse hos determinate et non alios, intelligendum est etiam permisisse alios omnes deficere infallibiliter a fine ultimo et damnari.

Sed, pro maiori intelligentia huius conclusionis et solutione argumentorum, recolendum est ex dictis in art. 2 et 3, quod reprobatio non consistit formaliter in actu, quo Deus vult punire peccata executive, ordinando homines ad poenam, sed in actu illo, quo vult et ordinat permittere aliquos in particulari deficere infallibiliter a fine ultimo et a mediis necessariis ad eius consecutionem. Divina autem permissio non habet ordinem infallibilem ad hoc quod est deficere cum effectu a fine ultimo, nisi ratione peccati originalis; illo enim secluso, nihil erat in statu naturae integrae, sive ex parte hominis sive ex parte Dei, ad quod infallibiliter sequeretur damnatio, et ideo merito dicimus peccatum originis fuisse primam et radicalem causam totius reprobationis humanae, quia, licet per gratiam iustificantem perfectissime deleatur hoc peccatum quantum ad maculam culpae, semper tamen manet natura corrupta fomite peccati, ignorantia, imbecillitate et aliis huiusmodi imperfectionibus, ex quibus necessario sequitur quod homo iustus amittat iustitiam, nisi Deus per specialissimum auxilium subveniat illi, ut patet ex doctrina D. Thomae, 1-2, q. 109 art. 8, 9, 10, ubi communiter docent theologi cum eodem D. Thoma, quod in statu naturae corruptae non potest homo in gratia existens diu manere absque peccato sine specialissimo auxilio Dei, quia, licet per gratiam et auxilia communia ordinis gratiae possit homo iustus vitare quodcumque peccatum mortale divisive, non tamen potest vitare omnia collective, aut finaliter perseverare in gratia sine alio specialissimo dono et singulari providentia et manutenentia Dei, [345v] quae est propria praedestinatorum.

[Ad argumenta primae opinionis]

Ad argumenta primae opinionis respondeo: ad primum quod D. Paulus ibi solum intendit reprobationem non fuisse causatam ex malis operibus ipsorum reproborum, sicut praedestinatio non fuit causata ex bonis operibus praedestinatorum; et insuper intendit quod, loquendo comparative, nulla fuit causa ex parte hominum cur reprobarentur isti potius quam illi, quia omnes aeque subiacebant peccato originali; cum hoc tamen stat quod ipsum peccatum fuerit causa reprobationis eorum, quos Deus noluit praedestinare. Similiter debet explicari D. Thomas hic ad 3, cum inquit, quare hos elegit et illos reprobavit non habet rationem nisi divinam voluntatem, ut loquatur comparative non absolute. Ad confirmationem respondeo quod non omnes satis cognoscunt malitiam culpae originalis, et multis vide-

tur iniquum quod propter talem culpam reprobaverit Deus aliquos homines ante praevisionem peccatorum actualium, et ideo opus fuit quod Apostolus explicaret nullam esse iniquitatem vel crudelitatem apud Deum in hac re, quia cum omnes per culpam originalem essemus vasa irae apta in interitum, iustissime potuit Deus permittere quod laberentur omnes in aeternam damnationem, prout merebantur, licet secundum infinitam misericordiam suam patienter sustinuerit, et multos liberaverit a damnatione, quam merebantur.

Ad secundum respondeo quod, quamvis divina providentia, secundum totalem eius effectum et universalem dispositionem sive ordinationem rerum, non dependeat a creaturis, dependet tamen quoad aliquos partiales effectus et quoad particularem dispositionem seu ordinationem aliquarum rerum, ut providentia sive decretum divinum de Incarnatione pendebat saltem occasionaliter et per accidens ex peccato; sic enim non est [346r] inconveniens quod divina providentia, quantum ad istum particularem effectum, qui est permittere aliquos infallibiliter labi, ita ut cum effectu damnentur, pendeat ex peccato originali tanquam ex causa, non divini actus qui est reprobatio, sed totalis effectus ipsius, qui est permissio peccati et derelictio finalis in illo et aeterna punitio.

Ad tertium argumentum respondeo quod permissio, qua Deus modo permittit hominem labi in peccatum actuale, provenit radicaliter et primo ex peccato originali, in quantum propter illud substraxit Deus specialissimum illud donum iustitiae originalis et alia pertinentia ad statum innocentiae, per quae facile poterant impediri omnia peccata actualia, non solum divisive sed etiam collective et in sensu composito, quod modo non possunt illi qui non sunt praedestinati. Ad confirmationem respondeo permissionem peccati Adae non fuisse effectum reprobationis, sed generalis et communis providentiae, secundum quam Deus reliquerat hominem in manu consilii sui, ut (e) faceret quod vellet, sive bonum sive malum. Unde longe differt illa permissio ab ea quae est in statu naturae corruptae, quia ex vi illius, ut praeintelligitur ante actualem perpetrationem peccati, non sequebatur infallibiliter vel necessario etiam in sensu composito quod homo peccaret, quia poterat ex vi illius status vitare omnia peccata etiam collective, sed ex vi permissionis in statu naturae corruptae sequitur infallibiliter et necessario in sensu composito quod homo aliquando peccet, quia, licet possit vitare omnia peccata divisive per auxilia specialia et sufficientia, quae communiter dantur omnibus, non tamen potest vitare omnia collective, nisi superaddatur specialissimum donum praedestinationis et manutenentiae Dei optimi maximi.

[346v] Ad quartum cum sua confirmatione respondeo, quod manifestatio divinae iustitiae vindicativae non est a Deo volita per se primo, quasi ex primaria et directa intentione; ipse enim mortem non fecit nec delectatur in punitione seu perditione viventium, ut dicitur Sapientiae 1, [13], sed tantum fuit volita ex suppositione peccati. Unde, si nullus peccasset, fieri potuit quod Deus non manifestaret iustitiam vindicativam in actuali punitione, neque ex hoc minueretur gloria Dei nec pulchritudo universi,

e Ms et

quia, sicut modo relucet gloria Dei in punitione iniquorum, ita (et forte melius) reluceret tunc in eorumdem beatificatione. Secundo respondeo quod, licet Deus voluerit efficaciter manifestationem suae iustitiae vindicativae ante praevisionem peccati Adae et cuiuscumque alterius peccati in particulari, non inde sequitur quod reprobaverit aliquem in particulari ante praevisionem peccati originalis, sed solum sequitur in genere futuros aliquos peccatores puniendos, non tamen esset certum et determinatum in particulari quinam essent illi futuri, prout requiritur ad reprobationem.

Ad quintum respondeo quod solum probatur quod peccatum non est causa necessario inferens reprobationem aut necessitans Deum ad reprobandum; hoc tamen non tollit quin peccatum originis fuerit causa sufficiens aeternae damnationis et reprobationis, licet non habuerit hunc effectum in his quos Deus voluit gratis liberare mediante praedestinatione.

Ad confirmationem respondeo quod praedestinatio non consistit in negatione reprobationis, sed in positiva ordinatione ad gloriam per certa et determinata media, et ideo, quamvis affirmatio peccati sit causa reprobationis, non inde sequitur quod negatio peccati sit causa praedestinationis, neque etiam sequitur [347r] quod, si sola voluntas Dei est causa praedestinationis, ipsa etiam sola sit causa reprobationis, nullo habito respectu ad peccatum.

[Ad argumenta Catharini]

Ad argumenta Catharini, quae fiebant contra sententiam D. Augustini quam nos sequimur, respondeo, et ad primum dicimus quod, licet Deus post peccatum originis velit omnes homines salvos fieri voluntate condicionata et antecedenti, quae est voluntas signi et secundum quid, non tamen vult voluntate absoluta et efficaci salvare omnes sed tantum praedestinatos, et inde est quod dedit omnibus sacramenta et alia auxilia sufficientia per Christum, sed solis praedestinatis dat auxilium efficax finale quo salventur de facto; neque ideo sunt frustraneae et illusoriae exhortationes, admonitiones et comminationes, quibus Deus universos invitat ad salutem, immo sunt valde utiles et necessariae ad continendum homines in virtute, dum ignoramus quis sit praedestinatus et quis reprobatus; sic enim fit ut per haec media electi proficiant ad maiorem gloriam, et reprobi arceantur a multis peccatis, et mitius puniantur in inferno. Unde praeclare D. Augustinus libro De dono (f) perseverantiae, c. 15, 16 et 17 (452) ostendit per hanc doctrinam praedestinationis et reprobationis non impediri exhortationes, admonitiones et correctiones, quia Deus statuit his mediantibus operari salutem suorum electorum.

Ad confirmationem respondeo non posse negari salva fide ex culpa originali reddi omnes homines dignos aeterna damnatione, et ideo non debet censeri incredibile quod propter illam reprobaverit Deus aliquos, secundum infinitam suam iustitiam; unde egregie D. Augustinus libro De

f Ms bono

452 Augustinus (S), *De dono perseverantiae,* c. 15ss: PL 45, 1016-1022.

praedestinatione sanctorum c. 9 (453), loquens de gratia praedestinationis, inquit: cur autem non omnibus detur, fidelem movere non debet, qui credit ex uno omnes in condemnationem sine dubio iustissimam, ita ut nulla Dei esset iusta reprehensio, etiamsi [347v] nullus inde liberaretur; et De dono (g) persevarantiae c.8 (454): qui ergo liberatur gratiam diligat, qui non liberatur debitum agnoscat. Si in remittendo debito bonitas, in exigendo aequitas intelligitur, nusquam esse apud Deum iniquitas invenitur.

Ad secundum respondeo verum esse quod omnibus baptizatis non ponentibus obicem remittitur aeque et totaliter peccatum originale, quoad maculam culpae et quoad reatum poenae damnationis aeternae, ita ut nunquam inferatur poena aeterna sive sensus sive damni pro illo peccato semel dimisso, ut habetur ex Concilio Tridentino (455) et ex Paulo ad Rom. 8, [15] iam citatus inter arguendum; sed cum hoc etiam est verum quod non restituitur baptizatis iustitia originalis neque illa integritas naturae, per quam poterant in statu innocentiae vitare omnia peccata etiam collective, et ideo non remittitur baptizatis poena privationis et substractionis iustitiae originalis et integritatis naturae, per quam auferebatur necessitas peccandi, sed multi permittuntur manere in eadem necessitate, ita subditi legi peccati, ut infallibiliter facturi sint aliquod peccatum propter quod finaliter damnentur; quia, licet omnia possint vitare divisive, non tamen collective, et isti sunt reprobati; unde permissio peccati actualis et derelictio in illo usque in finem vitae, ut provenit ex defectu iustitiae originalis et integritatis naturae, quam Deus substraxit propter peccatum Adae, habet rationem poenae peccati originalis, et huiusmodi poena non tollitur ex vi gratiae baptismalis, sed ex vi praedestinationis impeditur quoad praedestinatos ne ponatur in exsecutione in illis, sicut ponitur in reprobatis.

Dices: sequitur ex hoc quod, licet baptizatus cui dimissum est peccatum originale non puniatur pro illo poena damnationis aeternae, punitur tamen alia poena, quae est permissio peccati actualis et derelictio in illo usque ad fi[348r]nem vitae; consequens est absurdum; ergo.

Ad hoc respondeo primo, concedendo sequelam et negando minorem, quia, sicut videmus pro peccato originali iam dimisso pati homines mortem et alias poenalitates huius vitae et varias tentationes, quibus inducimur ad peccandum, ita etiam concedi potest in poenam eiusdem peccati originis permitti homines incidere in varia peccata actualia, propter quae damnandi essent omnes, nisi gratia praedestinationis aliqui liberarentur.

[Quomodo intelligendum sit peccata actualia esse poenam peccati originalis]

Secundo respondeo quod de permissione peccatorum actualium possumus loqui dupliciter: Primo, ut respicit hoc vel illud peccatum in particulari, et consistit in substractione auxilii efficaci[s], quo impediretur de

g Ms bono

453 AUGUSTINUS (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 8, n. 16: PL 44, 972.
454 AUGUSTINUS (S), *De dono perseverantiae*, c. 8, n. 16: PL 45, 1002.
455 ConcTrid, sess. 5, c. 5: ed. Goerr. 5, 239.

facto tale peccatum. Secundo, ut respicit peccata actualia in communi quasi confuse et vage, et consistit in substractione iustitiae originalis, per quam poterat homo vitare omnia peccata, non solum in particulari, sed etiam in communi et collective; si loquamur primo modo concedi potest huiusmodi permissionem non esse poenam specialem peccati originalis, sed potius esse effectum generalis providentiae, qua Deus gubernat suaviter omnia, relinquendo creaturas rationales operari libere secundum exigentiam suae naturae; si autem loquamur secundo modo, omnino dicendum est quod ista permissio, quatenus consistit in substractione iustitiae originalis et integritatis naturae, est poena peccati originalis, quia permissio in isto sensu importat hoc quod est Deum non apponere donum iustitiae originalis et integritatis naturae, per quod impediri posset de facto hoc peccatum actuale; constat autem quod Deum non apponere iustitiam originalem et integritatem naturae est poena ipsius peccati originalis.

Ad tertium cum sua confirmatione respondeo, ex hac doctrina, quae negat causam praedestinationis et reprobationis ex parte nostrorum operum, non induci homines in desperationem, [348v] sed potius in spem maximam, quia per hoc docemur totam nostram spem in Domino collocare; qui vero docent praedestinationem et reprobationem ex nostris operibus provenire, eo ipso suadent in nobismetipsis potius quam in Deo sperare. Unde egregie D. Augustinus libro De dono (h) perseverantiae c. 17 (456): ego (inquit) nolo exaggerare meis verbis, sed illis cogitando potius relinquo, ut videant quale sit quo sibi persuaserunt praedicatione praedestinationis audientibus, plus desperationis quam exhortationis efferri. Hoc est enim dicere, tunc de sua salute hominem desperare, quando spem suam non in se ipso, sed in Deo didicerit ponere, cum propheta clamet: maledictus omnis qui spem ponit in homine: Hieremiae 17, [5].

[Remedium ad eorum animos sedandos qui huius materiae scrupulis vexantur]

Ex quibus verbis patet optimum remedium contra tentationes et anxietates, quae solent oriri ex ista doctrina, esse confugere ad divinam bonitatem et misericordiam integra fide et spe, considerando hoc negotium praedestinationis perinde ac si non esset factum, sed modo esset faciendum, ita quod daretur nobis optio an vellemus committere totum divinae bonitati, vel potius ut relinqueretur nostrae infirmitati? Certum enim est quod quilibet cordatus et prudens potius eligeret committere se divinae bonitati et misericordiae quam propriae infirmitati, confidendo de suis viribus. Sic ergo quiescere debet pius et fidelis animus in spe divinae misericordiae, talia opera faciendo, ut merito sibi persuadere possit se esse de numero praedestinatorum iuxta illud 2 Petri 1, [10]: satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. Videte Antonium Cordu-

h Ms bono

456 Augustinus (S), *De dono perseverantiae*, c. 17, n. 46: PL 45, 1022.

bensem l. 3, q. 14 (457), ubi ex Gersone et aliis doctoribus ponit sex remedia seu considerationes contra huiusmodi anxietates et scrupulos, qui ex huiusmodi doctrina praedestinationis nasci solent.

[Argumentorum tertiae opinionis solutio]

Ad alia demum argumenta quae nos adiecimus pro tertia opinione respondeo. Et ad primum dicitur reprobationem ante [349r] praevisionem operum non obstare libertati, quia, licet ex suppositione reprobationis non possint reprobi in sensu composito vitare omnia peccata collective, neque finaliter perseverare in gratia, possunt tamen vitare singula peccata divisive, et hoc sufficit ad peccandum libere, quoties fit peccatum, et ut imputetur non minus quam si nulla esset praedestinatio vel reprobatio; ex modo enim operandi hic et nunc ita se gerunt reprobi, quando peccant, ut proprio consilio et electione faciant malum, perinde ac si nihil fuisset prius statutum de ipsis per divinam praedestinationem aut reprobationem.

Ad secundum, quidam non verentur concedere Deum negare reprobis, saltem in fine vitae, auxilium sufficiens quo possint implere praeceptum convertendi se in Deum et vitare peccatum, quo finaliter damnentur. Sed haec sententia sustineri non potest, quia impium est dicere quod Deus praecipiat aliquid, et quod non det vires sufficientes ad illud faciendum, aut quod peccet homo in eo quod vitare non potest.

Unde melius dicimus certissimum esse quod Deus dat omnibus reprobis auxilia sufficientia, quibus possint vitare omnia peccata et adimplere omnia praecepta divisive, non autem collective, et ideo nulla est re implicatio vel repugnantia quod Deus sit paratus dare, et de facto det auxilium sufficiens ad salutem, secundum quod respicit singulares actus divisive, et quod nihilominus habuerit voluntatem absolutam non admittendi reprobos ad aeternam gloriam, sed permittendi potius quod deficerent ab illa, in quantum voluit non apponere auxilium specialissimum praedestinationis, quod erat necessarium, ex suppositione corruptionis naturae, ad vitanda omnia peccata collective, et ad perseverandum finaliter in gratia.

[349v] Ad confirmationem respondeo quod reprobus, in peccato mortali existens circa finem vitae, habet auxilium sufficiens ad suam conversionem, et, si velit bene uti illo, Deus est paratissimus conferri illi gratiam iustificantem; sed infallibile est quod non volet uti illo auxilio in fine vitae, ita quod de facto convertatur et moriatur in gratia, quia Deus, secundum ordinem aeternae suae providentiae disposuit non dare illi auxilium efficax, quo tunc de facto convertatur, licet dederit auxilium sufficiens, quo posset converti simpliciter loquendo et in sensu diviso.

Similiter respondeo ad alium casum positum in eodem argumento de reprobo existente in gratia usque ad articulum mortis; dicimus enim quod ille infallibiliter peccabit et amittet gratiam, antequam moriatur, et in suo peccato morietur, quia, licet simpliciter et in sensu diviso posset vitare quodcumque peccatum, non tamen potest vitare omne peccatum collective et in sensu composito, ex suppositione quod non est praedestinatus;

---

457 Corduba Antonius, *Quaestionarium theologicum*, l. 3, q. 14, t. 2, p. 208-215.

neque obstat illa doctrina concilii Tridentini (458), D. Augustini (459) et aliorum Patrum, dicentium certissima fide tenendum esse quod Deus non deserit hominem iustum, nisi prius deseratur ab illo; hoc enim intelligendum est de desertione, quantum ad inhabitationem per gratiam, ut sit sensus quod nunquam privat Deus hominem iustum gratia quam habet, neque desinit habitare in illo per gratiam, nisi prius, saltem ordine naturae, homo deserat Deum per peccatum; cum hoc tamen stat quod prius quam committatur actualiter peccatum, intelligatur Deus sinere vel permittere quod homo peccet; si enim Deus non permitteret peccatum, nunquam homo peccaret; ex ista autem permissione, quae non est aliud quam Deum non apponere donum iustitiae originalis et integritatis naturae neque aliud donum specialissimae providentiae et auxilii efficacis, quo impediatur efficaciter peccatum, consequitur infallibiliter quod iste homo iustus amissurus sit gratiam per aliquod peccatum vage et confuse, licet non sit infallibile quod sit amissurus per [350r] hoc vel illud peccatum determinate, nisi secundum quod praevidetur determinatio pravae voluntatis ipsius. Potuit enim quodlibet peccatum divisive vitare, licet non potuerit omne collective.

Sed urget adhuc difficultas, quia ista doctrina, qua dicitur reprobum posse vitare omnia peccata divisive non autem collective, videtur fictitia et sophistica potius quam solida et vera. Quia peccata non occurrunt collective, sed divisive, unum post aliud; ergo, si reprobus potest vitare omnia peccata divisive, poterit etiam vitare totam collectionem peccatorum secundum quod occurrunt, atque adeo poterit vitare omnia collective.

Confirmatur, quia si vitaret de facto omnia divisive, unum post aliud, vitaret etiam omnia collective; ergo, si potest vitare omnia divisive, potest etiam vitare omnia collective.

Confirmatur praeterea, quia potest contingere quod reprobus in gratia existens, vitaverit divisive omnia peccata, citra ultimum quod occurrit in fine vitae, (in hoc enim nulla est implicatio, immo de facto credibile est contigisse aliquando hominem iustum usque ad finem vitae committere aliquod peccatum in ipso vitae fine et damnari pro illo); sed, hoc dato, non est negandum posse illum reprobum vitare peccatum ultimum, non minus quam praecedentia; ergo simpliciter et absolute potest vitare omnia peccata collective, etiam in sensu composito; minor probatur, quia non est maior difficultas in vitando ultimum peccatum, quam in vitando praecedentia peccata, immo debet esse maior facilitas; ipsa [enim] consuetudine vitandi peccata crescunt vires et promptitudo ad vitandum peccatum sequens.

Pro solutione huius difficultatis advertendum quod, quando dicimus reprobum non posse vitare omnia peccata collective, illa particula collective non importat aliquem modum physicum et realem ipsorum peccatorum, sed modum quemdam logicalis suppositionis, secundum quem facit seu denotat terminum cui adiungitur supponere confuse, ita quod non licet sub illo ostendere aliquod individuum deter-[350v]minate, sed confuse et vage stat pro aliquo individuo indeterminate et in communi; ad eum mo-

---

458 ConcTrid sess. 6, c. 11.13: ed. Goerr. 5, 795s.
459 AUGUSTINUS (S), *De natura et gratia*, c. 26, n. 29: PL 44, 261.

dum quo illud verbum requiritur in ista propositione: ad equitandum requiritur equus, facit quod ille terminus equus supponat confuse. Unde, sicut non valet: ad equitandum requiritur equus; ergo requiritur iste equus vel ille determinate; neque valet: sine equo non possumus equitare; ergo sine isto vel sine illo determinate non possumus equitare, quia arguitur a confusa ad determinatam, ita etiam non valet: sine dono praedestinationis vel perseverantiae non potest vitari omne peccatum collective; ergo non potest vitari hoc vel illud determinate; et eadem ratione non valet: istud peccatum potest vitari et illud et sic de singulis usque ad ultimum inclusive; ergo possunt vitari omnia collective, quia arguitur a determinata ad confusam, sicut si quis argumentaretur: ego possum equitare sine isto equo et sine illo et sic de singulis; ergo possum equitare sine omni equo collective et in communi.

Ex quo patet quod impossibilitas vitandi omnia peccata collective non provenit ex eo quod omnia peccata occurrant simul, quasi collecta in unum fasciculum, sed ex eo quod, propter naturae fragilitatem, non potest homo semper esse in actuali advertentia et vigilia ad superandas varias tentationes et insidias daemonum, quin seclusa specialissima providentia praedestinationis, infallibiliter vincatur ab una vel ab alia vage et indeterminate, licet nulla possit ostendi determinate, a prima usque ad ultimam inclusive, quam non possit homo vincere, etiam ex suppositione et in sensu composito quod sit reprobatus.

Unde ad argumentum, quod modo faciebamus, respondeo solum concludere quod potest reprobus vitare totam collectionem peccatorum divisive, referendo scilicet potentiam ad singu [351r] las partes illius collectionis, non autem quod possit vitare omnia collective, ita scilicet ut nunquam labatur.

Ad primam confirmationem negatur consequentia, quia, in ordine ad actualem vitationem peccatorum, non variat suppositionem terminorum illa particula collective, et ita qui vitaret omnia divisive prout occurrunt, simpliciter vitaret omnia in quocumque sensu; sed, in ordine ad possibilitatem vitandi omnia peccata, variatur suppositio per praedictam particulam.

Ad secundam confirmationem respondeo quod, licet reprobus potuerit etiam in sensu composito vitare hoc peccatum determinate, quod de facto fuit ultimum et quodcumque aliud designatum, non tamen potuit collective vitare omnia quae occurrerent, si permitteretur nequitiae demonum et propriae fragilitati; seclusa enim specialissima providentia et protectione divina, qua Deus gubernat et protegit praedestinatos (i), tot ac tam variis modis impugnabitur homo a demone, mundo et carne, ut infallibile sit una vel altera tentatione vincendum esse, licet non sit infallibile quod vincetur hac in particulari et determinate vel illa; unde quod quis circa finem vitae non permittatur tentari ita ut vincatur, procul dubio provenit ex specialissima Dei providentia, et pertinet ad donum perseverantiae finalis, quod est proprissimus effectus praedestinationis.

Sed urges quod quilibet iustus ex vi gratiae potest, secundum communem ordinem providentiae divinae, vitare per aliquod breve tempus

---

i Ms praedestinatis

omnia peccata etiam collective; ergo reprobus in gratia existens paulo ante, in fine vitae poterit in illa perseverare usque in finem, vitando omnia peccata etiam collective, per totum illud tempus quod restat vivendum. Confirmatur, nam quis vetat occidi statim ut accepit gratiam, casu aliquo vel malitia inimici, antequam occurrat occasio peccandi mortaliter?

Respondeo, ad providentiam Dei specialem, quam habet [351v] de praedestinatis et reprobis pertinere quod non det gratiam reprobo, pro tempore quo videt illum occidendum, et si paulo ante dederit, ad eamdem etiam pertinet permittere illum ita tentari, ut infallibiliter cadat ante mortem in unum vel alterum peccatum, licet non sit necessarium quod cadat in hoc determinate vel in illud, nisi ex suppositione suae malitiae praevisae a Deo.

[Corollarium maxime notandum, in quo id, quod apud aliquos aūctores signa rationis dicuntur, declaratur; signa (inquam) seu instantia rationis]

Ex dictis in hoc dubio et praecedentibus colligere licet ordinem divinae praedestinationis et reprobationis: licet enim a parte rei nulla sit distinctio nullusque ordo realis inter divinos actus, omnia enim regit et gubernat Deus per unicum simplicissimum et purissimum actum qui est sua essentia, nostro tamen modo intelligendi, claritatis gratia, distinguendi sunt plures actus in Deo, et ordinandi per comparationem ad ipsorum effectus et obiecta. Unde, supposita cognitione naturali, qua Deus intuitive cognoscit se ipsum, et abstractive per scientiam simplicis intelligentiae cognoscit omnia creabilia, inter actus liberos, quos Deus exercet circa creaturas, [1.º] primus omnium fuit illud decretum, quo statuit condere mundum perfectum in naturalibus et supernaturalibus, prout erat in statu innocentiae ante peccatum; sed ex vi illius decreti non ordinavit Deus in particulari aliquem hominem efficaciter ad gloriam; dedit tamen omnibus auxilia gratiae tam perfecta et sufficientia, ut per eam facile possent consequi gloriam de facto et in sensu composito, et similiter possent vitare omne peccatum etiam collective.

2.º Vidit Deus peccatum Adae, et totum genus humanum obnoxium aeternae damnationi ratione illius peccati, in quo virtualiter et quasi in radice continebantur [352r] omnia peccata actualia, quae postea fiunt ab hominibus.

3.º Videns Deus hanc miseriam generis humani, voluit secundum infinitam suam misericordiam restaurare illud in Christo, in quo tantopere complaceret Deus, ut per ipsum et propter ipsum posset convenienter salvare homines et de diabolo triumphare; non quod salus nostra fuerit finis Incarnationis Christi, sed quod ipse Christus fuerit finis, quem sibi praestituit Deus, ut in eius gloriam posset convenienter salvare homines.

4.º Videns Deus merita et dignitatem Christi voluit propter ipsum, tanquam propter finem, tribuere omnibus hominibus auxilia sufficientia ordinis gratiae, tam ordinaria et communia quam specialia, quibus possent homines operari omnia et singula divisive, quae necessaria sunt ad salutem.

5.º Voluit propter eadem merita Christi certis et determinatis hominibus tribuere gloriam, ita ut infallibiliter et cum effectu illam consequerentur, et ista volitio est electio seu dilectio efficax propria praedestinatorum.

6.º Ex vi huius electionis praeordinavit Deus merita et media universa, per quae sic electi consecuturi essent vitam aeternam.

7.º Tandem intelligendum est quod, in ordine ad alios homines non electos, voluit Deus efficaciter permittere quod manerent obnoxii aeternae damnationi, prout ex peccato originis infallibiliter sequebatur. Iste fuisse videtur ordo divinae providentiae supernaturalis, tam generalis quam particularis, praedestinationis et reprobationis, loquendo in communi et qua universaliter.

Sed, si voluerimus magis in particulari descendere ad praedestinationem et reprobationem singulorum hominum, plures alii actus distingui poterunt, et fortassis non erit necessarium dicere quod omnes praedestinati fuerint [352v] electi pro eodem signo rationis. Cum enim multi praedestinati nati fuerint ex peccato, quod non potuit praedeterminari seu praedestinari a Deo, necesse videtur dicendum praedestinationem illorum in particulari, non solum praesupponere praevisionem peccati originalis, sed etiam peccati actualis commissi in eorum generatione; ac proinde, prius ratione visos fuisse illorum parentes et praedestinatos esse aut reprobatos, quam ipsi filii praedestinarentur, et similiter dicendum apparet, prius ratione visa fuisse peccata, quam praedestinaretur eorum poenitentia in particulari, et prius visa fuisse peccata tyrannorum persequentium sanctos, quam praedestinaretur ipsorum sanctorum patientia in particulari.

Illud tamen est ultimo loco advertendum, latum esse discrimen inter praedestinationem et reprobationem. 1.º ex parte finis; praedestinatio enim formaliter et per se respicit vitam aeternam ut consequendam, reprobatio autem respicit illam ut amittendam. 2.º differunt ex parte modi tendendi in finem, quia praedestinatio tendit positive, operando quae sunt per se necessaria ad consecutionem finis, reprobatio autem tendit permissive dumtaxat, concurrendo ad ea quae per se requiruntur ad amittendum finem vitae aeternae; et ita, licet praedestinatio sit causa meritorum, per quae salvantur praedestinati, reprobatio non est vere et proprie causa demeritorum seu peccatorum, propter quae damnantur reprobati. 3.º et ultimo differunt, quia ex vi praedestinationis determinatur certus gradus gloriae, ex vi autem reprobationis non determinatur certus gradus poenae, immo neque determinatur per se primo poena sensus vel damni, sed solum praedeterminatur permissio dificiendi a fine ultimo et a mediis necessariis ad eius consecutionem, atque adeo determinatur ex vi reprobationis permissio culpae et derelictio in illa usque in finem vitae; consecutive tamen praedeterminatur poena et gradus illius, secundum modum et exigentiam culparum praevisarum in particulari. Itaque non intendit Deus [353r] directe et per se primo inferre poenam, sicut intendit conferre gloriam, sed intendit permittere quod homines deficiant a fine, sicut exigebat status culpae, et consequenter intendit inferre poenam pro culpa praevisa et non aliter.

[Dubium Octavum] Dubitatur octavo et ultimo utrum angeli fuerint praedestinati vel reprobati ante praevisionem usus liberi arbitrii?

Pro intelligentia supponendum [1.º] certum esse apud omnes fere theologos, angelos omnes fuisse creatos in gratia, et quod disposuerunt se ad illam propriis actibus, mediante divino auxilio supernaturali, non tamen meruerunt illam, saltem de condigno et ex iustitia.

2.º Certum est quod qui continuarunt bonum actum, quod habuerunt in primo instanti, consecuti sunt statim gloriam in secundo vel tertio instanti, eamque vere et proprie meruerunt per talem actum; qui vero conversi in se ipsos peccarunt, statim detrusi sunt in infernum secundum quod merebantur, ut latius in 1 p., q. 61, 62 et 63.

[3.º] Certum praeterea est quod angeli mali potuerunt simpliciter et absolute vitare peccatum, propter quod damnati sunt, et quodcumque aliud, quia ex una parte nullus erat peccati fomes in ipsis, sicut est in nobis, neque aliquis tentator extrinsecus, et ex alia parte habebant liberum arbitrium elevatum per gratiam cum auxilio sufficientissimo, ad vitandum quodcumque peccatum. Unde, sicut de primo homine in statu innocentiae dixit D. Augustinus, libro De correptione et gratia c. 11 (460), quod potuit absque labore et aliqua difficultate perseverare in gratia accepta et vitare omne peccatum, ita etiam dicendum est a fortiori de Angelis.

Denique certum videtur in via D. Thomae quod angeli sancti non fuerunt praedestinati propter merita Christi, sicut fuerunt praedestinati homines; cum enim Christus Dominus fuerit praedestinatus post [353v] praevisionem peccati Adae in remedium illius, praedestinatio autem angelorum facta fuerit ante praevisionem cuiuscumque peccati et omnino independenter a peccato, manifeste consequitur praedestinationem Christi non fuisse causam praedestinationis angelorum; quamvis enim defendi possit aliquo modo gratiam et gloriam datam fuisse angelis ex meritis Christi praedestinati post praevisum peccatum, nulla tamen ratione intelligi aut defendi potest quod, in prima ordinatione seu praedestinatione divina, data fuerit angelis gratia ex meritis Christi, supposito quod Christus non venisset, secluso peccato, ut docet D. Thomas cum communi [sententia] sanctorum Patrum.

[Rationes pro praedestinatione angelorum post praevisum usum libertatis]

His suppositis, tota controversia est de causa praedestinationis vel reprobationis angelicae ex parte liberi arbitrii ipsorum angelorum. Et ratio dubii est, quia utrimque sunt validissima argumenta. Pro parte enim affirmativa, quod scilicet ponenda sit causa praedestinationis et reprobationis angelorum ex parte sui liberi arbitrii, arguitur:

Primo. Quia omnes angeli, secundum veriorem sententiam theologorum, fuerunt creati in gratia cum auxilio sufficienti ad perseverandum in illa, et cum plenissima libertate ad bene vel male utendum illo auxilio;

---

460 Augustinus (S), *De correptione et gratia*, c. 11: PL 44, 933-936.

ergo quilibet illorum potuit salvari vel non salvari pro suo beneplacito, absque alia praedestinatione vel praeelectione divina antecedente suum actum.

Confirmatur, quia via angelica fuit brevissima: post instans enim suae creationis solum habuerunt aliud instans viae; sed pro illo instanti erant liberrimi, et facillime poterant absque aliquo labore et difficultate continuare et consummare meritum, quod habuerunt in primo instanti; ergo non potest intelligi quod Deus habuerit certam et infallibilem electionem seu praedeterminationem de his, qui salvandi vel damnandi erant in particulari, antequam videret bonum vel malum usum liberi arbitrii, quem angeli habuerunt pro illo secundo instanti.

Secundo. Quia, si angeli sancti pro illo instanti erant [354r] praedeterminati efficaciter et in particulari ad habendum actum meritorium, quem de facto habuerunt, sequitur quod non erant indifferentes ad utrumlibet, ac proinde non fuerunt liberi in illo actu; consequens est absurdum, quoniam de ratione actus meritorii est quod sit liber; ergo.

Tertio. Si Deus reprobavit angelos malos ante praevisionem suae malitiae in particulari, sequitur quod voluerit efficaciter excludere illos a gloria, nulla praevisa culpa ipsorum, ac proinde nunquam fuit paratus dare illis gloriam neque auxilia sufficientia, quibus illam consequi possent; haec autem omnia videntur absurdissima et contra communem modum loquendi Scripturae et sanctorum Patrum, dicentium quod tota causa perditionis angelorum fuit prava voluntas, quam habuerunt contra Dei voluntatem, qua Deus ordinaverat illos ad gloriam; ergo.

Quarto. Quia non apparet qualiter potuerit Deus scire certo et infallibiliter quod iste angelus in particulari esset damnandus, antequam videret eius culpam et depravatam voluntatem, nisi praedeterminando efficaciter liberum arbitrium eius ad malum: sed nulla ratione concedi potest quod Deus praedeterminet efficaciter liberum arbitrium ad malum; ergo necessario dicendum est quod non scivit Deus certo et infallibiliter qui angeli essent damnandi in particulari, nisi praesupposita scientia visionis, qua vidit eius culpam in praesentia aeternitatis.

Dices quod, quamvis non praedeterminaverit Deus liberum arbitrium ad malum positive, praedeterminavit tamen permittere quod iste angelus in particulari peccaret, substrahendo illi auxilium efficax, ad eliciendum actum meritorium necessarium ad consecutionem gloriae.

Contra hoc arguitur quinto. Quia permissio illa non tollit libertatem angelicam, neque auxilia sufficientia ad evitandum peccatum hic et nunc, et ad ha [354v]bendum actum meritorium, prout tenebatur in illo secundo instanti; ergo ex vi huius permissionis non sequebatur necessario et infallibiliter peccatum angeli, ac proinde non potuit Deus certo scire tale peccatum futurum, per hoc solum quod voluerit illud permittere. Confirmatur, quia permissio non est per se causa peccati subsequentis, sed quasi per accidens, per modum removentis prohibens seu per modum non impedientis; sed ex huiusmodi causa per accidens non sequitur infallibiliter effectus, nisi adsit alia causa per se habens ordinem determinatum et infallibilem ad talem actum producendum. Cum ergo nihil possit assignari ex parte voluntatis angelicae vel ex parte Dei, positive determinans ipsam voluntatem angelicam ad actum peccati infallibiliter producendum, nulla ratione concedi

potest quod per solam permissionem potuerit Deus certo et infallibiliter scire in particulari istum angelum peccaturum et damnari. Neque est eadem ratio de hominibus in statu naturae co[r]ruptae, quia ex ipsa cor[r]uptione naturae sequitur infallibiliter facienda esse multa peccata, si Deus permittat et non impediat.

Denique Scriptura et sancti, dicentes non dari causam reprobationis vel praedestinationis ex parte liberi arbitrii, tantum loquuntur de hominibus; ergo non est extendenda illa doctrina ad angelos, cum sit dificillima, et vix defendi possit in ipsis etiam hominibus.

[Rationes pro praedestinatione angelorum ante praevisum usum libertatis]

Pro contraria nihilominus parte, quod scilicet nulla detur causa praedestinationis et reprobationis angelicae ex parte ipsorum angelorum, arguitur:

Primo. Quia homines fuerunt praedestinati et reprobati ante praevisionem suorum operum; ergo et angeli. Probatur consequentia, quia quantum ad supernaturalem ordinem gratiae eadem [est] ratio de utrisque, iuxta illud Apocalypsis, 21, [17]: mensura hominis est angeli.

Confirmatur, quia, sicut natura humana de se est improportionata ad gratiam et gloriam, ita et natura angelica; ergo, sicut propter [355r] istam improportionem indigent homines gratia praedestinationis, ad operandum quae necessaria sunt ad vitam aeternam, ita et Angeli.

Secundo. Ad perfectam Dei providentiam spectat praestituere rebus suos fines, et ordinare illas efficaciter, ex quadam intentione ipsius finis per certa et determinata media; ergo ad providentiam, quam habuit de angelis, pertinebat velle efficaciter gloriam aliquibus, et ad eius consecutionem ordinare media, quibus infallibiliter pervenirent ad talem gloriam.

Confirmatur, quia omnes actus meritorii, quos habuerunt angeli sancti, proveniebant ex ipsa ordinatione, qua ordinati fuerant a Deo in vitam aeternam; ergo omnes illi erant effectus praedestinationis, ac proinde non potuit causari praedestinatio angelorum ex ipsorum actibus.

Tertio. Quia, si praedestinatio et reprobatio angelorum fuisset causata ex bono vel malo usu liberi arbitrii, supposita gratia Dei et auxiliis sufficientibus, sequeretur quod non magis deberent Deo angeli sancti quam reprobi; consequens est absurdum; ergo. Sequela patet, quia tota ratio discriminis inter angelos bonos et malos, secundum illam sententiam, sumeretur ex libero arbitrio, non ex parte divini auxilii, quia hoc omnibus offerebatur aequaliter quantum ad sufficientiam, taliter quod habere vel non habere efficaciam omnino pendebat ex libero arbitrio. Unde et gloriari possent angeli boni in se ipsis adversus angelos malos, quia cum aequali gratia praeveniente melius usi fuissent libero arbitrio. Hoc autem est contra Apostolum, 1 ad Corinthios 4, [7], dicentem: quis enim te discernit, quid autem habes quod non accepisti?; si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?; quae verba non solum habent locum in hominibus, sed etiam in angelis. Omnes enim accepimus a Deo quidquid boni habemus, ut nullus possit gloriari in se ipso sed in Domino.

Confirmatur ex Divo Augustino l. 12 De civitate c. 9 (461), ubi inquit angelos sanctos [355v] discretos fuisse et separatos ab aliis propter abundantius auxilium gratiae, quod habuerunt prae illis.

Quarto. Quia, si Deus nullum angelum praedestinasset ante praevisionem boni usus liberi arbitrii, sed reliquisset omnes indifferentes omnino ad bonum et malum, sequitur potuisse contingere quod nullus illorum consequeretur beatitudinem de facto; consequens est absurdum: per hoc enim frustraretur finis intentus a Deo in creatione ipsorum angelorum; ergo.

Quinto et ultimo. Quia, si Deus non praedestinasset et reprobasset angelum ante praevisionem usus liberi arbitrii, sequeretur quod salus et damnatio illorum proveniret casualiter et fortuito, in ordine ad ipsum Deum, non ex eius providentia et consilio; consequens est absurdum; ergo.

Confirmatur, quia propter hanc rationem et alias similes docet D. Thomas, in art. 7 huius quaestionis, numerum praedestinatorum sive salvandorum esse certum Deo, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praedefinitionis, in quantum Deus voluntate sua praeelegit efficaciter et in particulari has numero creaturas intellectuales, ad consequendam de facto gloriam, et hoc putat necessario pertinere ad perfectionem infinitam divinae providentiae: non igitur expectavit Deus praevidere bonum vel malum usum liberi arbitrii ad praedestinandum vel reprobandum angelos, sed ante omnem praevisionem elegit efficaciter quos voluit, et ex vi huius electionis ordinavit efficaciter conferre illis bonum usum liberi arbitrii, tanquam medium ad consecutionem illius finis; alios vero, quos non elegit isto modo, permisit deficere, et male uti libero arbitrio, et per hoc ipsum eos reprobavit, antequam praevideret malum usum liberi arbitrii.

[Sententiae de causa praedestinationis Angelorum]

De hac re parum vel nihil tractarunt theologi antiqui in propriis terminis: cum enim quaerunt causam praedestinationis vel reprobationis, de solis hominibus [356r] loqui videntur; sed inter auctores varii sunt modi dicendi.

[Prima Sententia] Quidam universaliter negant dari causam praedestinationis vel reprobationis ex parte liberi arbitrii ipsorum, et huic sententiae favet doctrina communis antiquorum theologorum, qui cum D. Augustino (462) et D. Thoma (463), tenent non dari causam praedestinationis vel reprobationis hominum ex parte suorum operum. Eadem enim videtur esse ratio de Angelis: unde D. Thomas in art. 1 huius quaestionis, ad 3, inquit quod praedestinari convenit angelis sicut et hominibus, et quod solum differunt istae praedestinationes ex parte termini a quo, quia homines fuerunt praedestinati a miseria peccati in felicitatem vitae aeternae,

461 Augustinus (S), *De civitate Dei*, l. 12, c. 9: PL 41, 356s.

462 Augustinus (S), *Epistola* 194, praecipue c. 6, n. 30: PL 33, 874-891, praecipue 884s; *Epistola* 217, praecipue c. 3, n. 11: PL 33, 978-989, praecipue 982s; *Enchiridion* c. 94-100, n. 24s: PL 40, 275-278: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. 1, q. 2; PL 40, 110ss; *Soliloquia*, c. 28: PL 40, 886.

463 Thomas Aquinas (S), *Summa Theologica*, 1 p., q. 23, art. 5.

angeli autem non fuerunt praedestinati ab aliqua miseria. Et in hoc articulo absolute et indistincte docet, nullam dari causam praedestinationis vel reprobationis ex parte operum ipsorum praedestinatorum vel reproborum; et ratio qua id probat non minus videtur procedere de angelis quam de hominibus. Et idem videtur supponere in art. 7, quatenus dicit ad perfectionem divinae providentiae expectare quod proprio consilio et electione praedefinierit efficaciter certum et determinatum numerum salvandorum, tam hominum quam angelorum, non solum pro formali et in communi quot essent salvandi, sed etiam materialiter et in particulari, determinando qui essent salvandi.

[SECUNDA SENTENTIA] Alii per oppositum extremum dicunt, tam praedestinationis quam reprobationis dari causam ex parte angelorum et huic sententiae favent Alexander (464), D. Bonaventura (465), Henricus (466), Gabriel (467) et alii multi cum antiquioribus sanctis, dicentes praedestinationis et reprobationis humanae dari aliquam causam ex parte ipsorum hominum; idem enim est a fortiori dicendum de angelis; immo sunt aliqui auctores qui, licet negent causam praedestinationis et reprobationis in hominibus, eam tamen admittunt in angelis.

[TERTIA SENTENTIA] Alii, media via incedentes, dicunt dari quidem causam reprobationis angelicae ex parte ipsorum angelorum, |356v| praedestinationis autem nullam prorsus dari causam, ut habeat etiam locum in angelis illud Oseae 13, [9]: perditio, tua, Israel; tantummodo in me auxilium tuum.

[QUARTA SENTENTIA] Alii demum fatentur Deum elegisse efficaciter quosdam angelos ante praevisionem [usus] liberi arbitrii, reliquos vero omnes reliquisse indifferentes cum auxiliis sufficientibus, ut, si vellent illis recte uti, consequerentur gloriam; sin minus, damnarentur. Et ita contigisse de facto quod aliqui ex- h - istis indifferentibus consecuti sunt gloriam, et ad illam electi propter bonum usum liberi arbitrii, alii autem damnati et reprobati sunt propter malum usum liberi arbitrii, ad eum modum quo dixit Catharinus de hominibus.

[Statuuntur Conclusiones]

Pro resolutione praemittendum [est] in hac quaestione caute procedendum esse, nihil temere aut pertinaciter asserendo in utramlibet partem, quia parum vel nihil de illa definitum reperitur apud sanctos Patres vel theologos antiquos; unde sub sapientiorum censura sit:

Prima conclusio. Nullus angelus fuit reprobatus ante praevisionem sui mali usus liberi arbitrii, atque adeo causa reprobationis angelicae fuit malus usus liberi arbitrii ipsorum.

Probatur primo ex argumentis factis pro parte affirmativa.

464 ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, t. 4, p. 119a.

465 BONAVENTURA (S). *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, In 1, dist. 41, art. 1, q. 2, t. 1, p. 732ss.

466 HENRICUS GANDAVENSIS, *Aurea quodlibeta*, quodl. 8, q. 5, fol. 11v.

467 BIEL GABRIEL, *Epitome*..., In 1, dist. 41, art. 2, concl. 2 D; art. 3, dub. 3, concl. 4, s. fol.

Secundo probatur, quia nullus homo fuit reprobatus in particulari ante praevisionem culpae saltem originalis, ut docet ubique D. Augustinus (468), et nos tradidimus, dubio praecedenti, conclusione prima; ergo.

Tertio. Si Deus reprobasset aliquem angelum ante praevisionem culpae, maxime [esset] propter manifestationem suae iustitiae vindicativae in punitione ipsius angeli; sed non est credendum de divina pietate et misericordia, quod voluerit punire efficaciter aliquem in particulari, antequam videret eius culpam: hoc enim prae se fert iniustitiam vel saltem crudelitatem quamdam; ergo.

Quarto. Omnes angeli creati sunt propter vitam aeternam consequendam, et ad illam sunt ordinati tanquam ad finem [357r] proprium per media et auxilia supernaturalia sufficientissima; ergo noluit Deus efficaciter aliquem excludi a gloria, ante praevisionem suae culpae. Patet consequentia, quia nullatenus videtur intelligibile, quod Deus ex una parte voluerit efficaciter voluntate absoluta non admittere istum in particulari ad vitam aeternam, ante praevisionem sui actus, et quod ex alia parte dederit illi auxilium sufficiens ad eius consecutionem; neque etiam videtur intelligibile, quod pro illo unico instanti, quod duravit via angelica post suam creationem, potuerit angelus habere actum dilectionis Dei prout tenebatur, si Deus decreverat efficaciter ante praevisionem [usus] liberi arbitrii non dare illi auxilium necessarium, ad hoc quod converteretur de facto; atque adeo non videtur intelligibile quomodo libere peccaverit angelus reprobus, si praedefinitum erat et praedeterminatum erat ex Dei providentia, quod non esset recte operaturus pro illo instanti.

[Quinto] denique probatur ex D. Augustino, libro 11 De civitate Dei c. 17, 19 et 33 (469), ubi explicans illud Genesis 1, [4]: divisit lucem a tenebris, dicit angelos malos divisos esse a bonis a Deo, secundum praescientiam futuri peccati ipsorum, et l. 13, c. 15 (470), loquens de primo homine, dicit non fuisse desertum a Deo, priusquam ipse Deum desereret, et subdit rationem dicens: ad malum quippe eius prior est voluntas eius; ergo neque primus homo neque angelus incurrit malum damnationis vel reprobationis, nisi propter pravam voluntatem ipsius, quae praecessit in divina praescientia aut praevisione. Et idem sensisse videtur Hugo de sancto Victore, magnus sectator doctrinae D. Augustini; ipse enim libro 1 De sacramentis, parte 5, c. 24 (471), inquit quod angeli mali, qui aversi sunt a Deo, non ideo avertebantur et precipitabantur, quia gratiam cooperantem non habuerunt, sed idcirco a gratia deserebantur, quia avertebantur et praecipitabantur; et c. 27 inquit (472) quod, quamvis de angelis bonis concedi possit, idcirco fuisse conversos quia Deus voluit illos converti, tamen

---

468 Augustinus (S), *Epistola* 194, praecipue c. 6., n. 30: PL 33, 874-891, praecipue 884s; *Epistola* 217, praecipue c. 3, n. 11: PL 33, 978-989, praecipue 982s; *Enchiridion* c. 94-100, n. 24s: PL 40, 275-278; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* l. 1, q. 2: PL 40, 110ss; *Soliloquia,* c. 28: PL 40, 886.

469 Augustinus (S), *De civitate Dei,* l. 11, c. 17.19.33: PL 41, 331-333. 346s.

470 *Op. cit.,* l. 13, c. 15: PL 41, 387.

471 Hugo a Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei,* l. 1, parte 5, c. 24: PL 176, 257.

472 *Op. cit.,* l. 1, parte 5, c. 24.27: PL 176, 257s.

de malis angelis nulla ratione concedi potest quod aversi fuerint, quia Deus [357v] voluit, et subdit rationem: malis siquidem Deus potestatem tribuit solam, non voluntatem, quia, licet ex ipsius permissione sit quod malum possunt, ex inspiratione tamen eius non est quod malum volunt.

Secunda conclusio. Valde probabile est quod electio seu discretio inter angelos damnandos et salvandos non fuit facta vel ordinata a Deo, nisi secundum praevisionem boni vel mali usus liberi arbitrii, elevati per gratiam et auxilia supernaturalia.

Probatur primo ex eisdem argumentis factis pro parte affirmativa.

Secundo probatur, quia angeli mali non fuerunt reprobati neque separati in aeternam damnationem, ante praevisionem mali usus liberi arbitrii, ut visum est in conclusione praecedenti; ergo neque boni fuerunt separati vel electi a malis, ante praevisionem boni usus liberi arbitrii. Consequentia patet ex paritate rationis. Confirmatur, quia quorsum expectaret Deus videre malum usum liberi arbitrii angelici ad reprobandum, nisi pariter etiam expectaret bonum usum videre ad eligendum et approbandum?

Tertio, angeli sancti, non obstante auxilio gratiae quod habebant, potuerunt deficere per liberum arbitrium, non minus quam angeli mali, qui de facto defecerunt, ut docet Div. Augustinus in libro De correptione et gratia, c. 11 (473); ergo quod non defecerint sicut mali, sed in bono profecerint et electi fuerint, provenit aliquo modo ex bono usu liberi arbitrii consentientis, vel saltem non repugnantis divinae gratiae.

Quarto probatur ex D. Augustino libro 12 De civitate Dei, c. 9, (474), ubi inquit; eo sunt isti ab illorum societate discreti, quod hi<i>in eadem voluntate bona manserunt; illi ab ea deficiendo mutati sunt, mala scilicet voluntate, hoc ipso quod a bono defecerunt, a quo non defecissent, si utique voluissent. Ubi expresse loquitur D. Augustinus de discretione vel separatione inter angelos bonos et malos, et totam illam reduxit ad liberum arbitrium ipsorum, quia, quantum erat ex parte divini auxilii quo praeventi sunt, omnes poterant permanere in bono, non solum simpliciter et in sensu diviso, sed [358r] etiam in sensu composito et ex ordination[is] (j) divinae suppositione, secundum quam conditi sunt in gratia et ordinati in vitam aeternam; itaque nullus erat efficaciter reprobatus ante praescientiam seu praevisionem mali usus liberi arbitrii.

Confirmatur ex eodem D. Augustino, libro 11 De civitate Dei, c. 17, 19 et 33 (475), et libro 12 c. 1, 6 et 9 (476), ubi, inquirens causam discretionis factae inter angelos bonos et malos, nunquam meminit praedestinationis, sed praescientiae, dicens angelos malos separatos fuisse a bonis, quia Deus praesciebat futurum malum usum liberi arbitrii ipsorum. Constat autem ex doctrina eiusdem D. Augustini in libr. De dono (k) perseverantiae,

---

j Ms *ponía* ordinatione *y corrige* ordinationis.
k Ms bono

---

473 Augustinus (S), *De correptione et gratia*, c. 11, n. 32: PL 44, 935.
474 Augustinus (S), *De civitate Dei*, l. 12, c. 9, n. 1: PL 41, 356.
475 *Op. cit.* l. 11, c. 17.19.33: PL 41, 331-333. 346s.
476 *Op. cit.* l. 12, c. 1.6.9: PL 41, 347-350. 353ss. 356s.

c. 15 (477) et libro 6 Hipognosthicon, circa principium, (478), quod est longe aliud esse aliquid certum et determinatum apud Deum secundum praescientiam, et esse certum et determinatum secundum praedestinationem; illud enim habet causam suae certitudinis et determinationis ex parte liberi arbitrii creati, hoc autem habet causam certitudinis et determinationis ex sola voluntate Dei. Cum ergo D. Augustinus dicat electionem et discretionem hominum, qua separati sunt boni a malis, apud Deum factam esse secundum praedestinationem et non secundum praescientiam futurorum, de angelis autem dicat quod eorum discretio et electio facta est secundum praescientiam, manifeste consequitur quod secundum eius doctrinam non est facta electio seu discretio inter angelos bonos et malos, ante praevisionem et praescientiam futuri usus liberi arbitrii ipsorum.

Confirmatur praeterea hanc esse sententiam D. Augustini, quia tota ratio propter quam ipse dicit electionem hominum provenire ex sola voluntate et praedestinatione Dei, et nullo modo ex operibus nostris, est quia talis electio praesupponit naturam infectam peccato originis, a quo non potest [homo] liberari nisi per potentissimam gratiam praedestinationis et providentiae specialissimae, quae misericorditer confertur electis, et iuste denegatur reprobatis propter peccatum originis. Cum ergo haec ratio non habeat locum in angelis, manifestum est quod secundum D. Augustinum non est facta [358v] vel ordinata discretio seu electio inter angelos ex sola praedestinatione et electione divina, ante praevisionem mali usus liberi arbitrii ipsorum. Antecedens patet, ex doctrina eiusdem D. Augustini, l. 1 ad Simplicianum, q. 2 (479), libro De praedestinatione sanctorum (480), et libro De dono (1) perseverantiae (481), et saepe alias. Ubicumque enim docet non dari causam praedestinationis vel electionis ex parte nostra, dicit rationem huius esse quia totum genus humanum erat velut massa corrupta per peccatum originis, et ideo nullus homo potest vivere sine peccato aut permanere in gratia Dei, nisi fuerit specialissime electus a Deo, secundum gratiam divinae praedestinationis.

Sed potissimum ponderari debet ad hoc propositum doctrina D. Augustini, in libro De correptione et gratia, c. 11 (482), ubi ex professo comparat homines in statu naturae corruptae ad angelos et primum hominem in statu innocentiae, dicens quod primus homo et angeli ante peccatum acceperunt a Deo auxilium gratiae, quo possent nunquam peccare, si vellent, et in bono perseverare sine fine; homines vero in statu naturae corruptae, merito peccati et in poena illius, carent huiusmodi auxilio, nisi per specialissimam gratiam praedestinationis subveniatur illis, et detur non solum

---

1 **Ms bono**

---

477 AUGUSTINUS (S), *De dono perseverantiae*, c. 14, n. 35: PL 45, 1014. **Creemos debe referirse a este pasaje y no al citado por Marcos en el texto.**

478 PSAUGUSTINUS, *Hypomnesticon*, l. 6, c. 2, n. 2: PL 45, 1657s.

479 AUGUSTINUS (S), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. 1, q. 2: PL 40, 110ss.

480 AUGUSTINUS (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 8, n. 16: PL 44, 972.

481 AUGUSTINUS (S), *De dono perseverantiae*, c. 8, n. 16: PL 45, 1002.

482 AUGUSTINUS (S), *De correptione et gratia*, c. 11, n. 32: PL 44, 935s.

ut possint permanere in bono et perseverare in gratia usque in finem, sed etiam quod de facto permaneant et perseverent, ut pulchre inquit D. Augustinus ibi: primus homo accepit adiutorium gratiae, quo posset permanere si vellet, sicut acceperunt angeli; ut autem vellent in eorum reliquit arbitrio; sed quia noluerunt permanere, profecto eorum culpa est, quorum meritum fuisset, si permanere voluissent; sicut fecerunt sancti angeli qui, cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, et huius mansionis debitam mercedem recipere meruerunt; si autem hoc adiutorium vel angelo vel homini, quam primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat ut sine divino adiutorio permanere posset si vellet, non utique sua culpa cecidissent. Adiutorium quippe defuisset, sine quo permanere non possent; nunc autem quibus [359r] deest tale adiutorium, iam poena peccati est, quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum. Et paulo post subiungit quod primus homo posset perseverare si vellet, quod ut nollet de libero descendit arbitrio, quod tunc ita liberum erat, ut bene velle posset et male; nunc autem, per peccatum perdito bono merito, in his qui liberantur factum est donum gratiae quae merces meriti futura erat. Ex quibus verbis manifeste constat quod, secundum D. Augustinum, per auxilium gratiae ordinariae et communis toti statui innocentiae, poterant omnes et singuli angeli et homines vivere sine peccato, non solum in sensu diviso, sed etiam in sensu composito, et vitare omnia peccata etiam collective, atque adeo perseverare in illo felicissimo statu absque fine; quod tamen nemo potest in statu naturae corruptae per auxilium gratiae ordinariae et communis huic statui, nisi accedat alia specialissima gratia divinae praedestinationis et singularissimum donum perseverantiae. Et inde est quod, in hoc statu naturae corruptae, electio et discretio bonorum a malis fieri non potest per liberum arbitrium creatum, sed totaliter provenit ex beneplacito divino, ante omnem praevisionem usus liberi arbitrii humani; electio autem et discretio inter angelos bonos et malos fieri debuit, secundum praevisionem boni vel mali usus liberi arbitrii angelici. Et ita facta est, ut colligitur ex D. Augustino locis citatis (483). Cui videtur consentire Hugo de Sancto Victore, ubi supra (484), dicens de angelis: qui ad bonum convertebantur voluntarie movebantur, gratia cooperante sine coactione; qui autem a bono avertebantur, sponte praecipitabantur, gratia deserente sine oppres[s]ione.

Tertia conclusio. Simpliciter et absolute concedendum est non dari causam praedestinationis angelicae ex parte ipsorum angelorum, quoad totum effectum ipsius praedesti[nationis].

Probatur, quia gratia, qua praeventi sunt angeli in sua creatione, erat effectus praedestinationis; sed non potuerunt ésse causa (m) illius gratiae praevenientis; ergo. Maior est manifesta, quia praedestinatio non est aliud quam ratio ordinis aliquorum in vitam aeternam, quam de facto con-

m Ms causam

483 Augustinus (S), *locis citatis, notis praecedentibus.*

484 Hugo de Sancto Victore, *De Sacramentis christianae fidei,* l. 1, parte 5, c. 24: PL 176, 257.

sequuntur, ac proinde [359v] totum illud, per quod ordinatur aliquis in vitam aeternam, est effectus praedestinationis, si de facto consequitur ipsam vitam aeternam; cum ergo ipsi angeli sancti ordinati fuerint ad vitam aeternam, et eam de facto fuerint consecuti virtute illius gratiae praevenientis, non potest negari fuisse effectum praedestinationis. Minor vero probatur, quia ante gratiam praevenientem non potest intelligi ex parte angeli aliquod opus proportionatum ipsi gratiae, quod possit habere rationem causae respectu illius; quamvis enim angelus disposuerit se per proprium actum ad gratiam habitualem, qua iustificatus est in primo instanti suae creationis, tamen actus ille, cum esset supernaturalis, necessario debuit provenire ex alia gratia auxilii praevenientis, cuius nulla potest fingi causa ex parte angeli. Unde advertendum diligenter quod praedestinatio in angelis non solum importat infallibilem illam et efficacem ordinationem, qua Deus praevisis illorum operibus ordinavit illos ad gloriam voluntate absoluta et consequente, sed etiam importat ordinationem aliam, qua ante praevisionem operum ordinavit illos ad gloriam, voluntate quadam antecedente et conditionata, in quantum decrevit omnes praevenire sufficientissimis auxiliis, quibus possent si vellent recte operari et consequi vitam aeternam de facto. Cum enim praedestinatio nihil aliud sit secundum D. Thomam 3 p., q. 24, art. 1, quam praeordinatio quaedam divina ab aeterno de his quae per gratiam Dei fienda sunt in tempore, vel certe sit ratio transmissionis creaturae rationalis ad vitam aeternam, ut dixit idem D. Thomas in art. 1 huius quaestionis, non potest negari quin ratio praedestinationis includat ordinationem illam, qua Deus per auxilia sufficientia praevenit sanctos angelos, ordinando illos ad gloriam, voluntate antecedente et condicionata conferendi gloriam cum effectu, si recte uterentur praedictis auxiliis per gratiam Dei; sed quia huiusmodi ordinatio per voluntatem conditionatam et antecedentem non sortitur plenum effectum, neque est undique [360r] consummata et perfecta sine gratia cooperante, quam concomitatur bonus usus liberi arbitrii, inde est quod non habet perfectam rationem praedestinationis, nisi secundum quod adiungitur illi praevisio boni usus liberi arbitrii per gratiam cooperantem, qua mediante ordinatur angelus bonus, ordinatione efficaci et absoluta, ad consequendam infallibiliter gloriam. Itaque angelica praedestinatio inchoative consistit in illa ordinatione antecedente praevisionem usus liberi arbitrii, et ut sic non habet certum et infallibilem ordinem ad consecutionem vitae aeternae; completive autem consistit in illa alia ordinatione, qua per gratiam cooperantem cum libero arbitrio ordinatur angelus ad gloriam certo et infallibiliter consequendam cum effectu. Et ideo, si loquamur de praedestinatione secundum se totam, ut includit id quod importat inchoative et completive, nullam prorsus habet causam ex parte angeli, neque praesupponit praevisionem usus liberi arbitrii ipsius; si autem loquamur de praedestinatione completive et quo ad ultimum eius effectum, causatur aliquo modo ex bono usu liberi arbitrii praeviso, saltem ut ex conditione vel causa sine qua non; licet enim potissima causa praedestinationis angelicae, etiam quo ad illud complementum, sit voluntas divina et eius gratia praeveniens et cooperans, non tamen causat Deus praedestinationem, quo ad complementum ipsius, sine ordine ad bonum usum liberi arbitrii praevisum.

Hinc patet quantum differat praedestinatio angelorum a praedestinatione hominum; nostra enim praedestinatio, non solum inchoative, sed etiam completive et quo ad omnímodam infallibilitatem, antecedit praevisionem boni usus liberi arbitrii humani; praedestinatio autem angelica, inchoative quidem considerata, antecedit praevisionem boni usus liberi arbitrii angelici, sed considerata completive et quo ad suam absolutam infallibilitatem, non est sine praevisione praedicti boni usus. Nec mirum, quia [360v] ut optime D. Thomas 1, d. 40, q. 2 art. unico, hoc quod est praedestinari diversimode convenit angelis et hominibus.

[Responsiones ad argumenta pro utraque parte]

Ad argumenta facta pro parte affirmativa [sc. quod detur causa praedestinationis] satis patet ex dictis; solum enim probant praedestinationem angelorum, completive et quoad absolutam infallibilitatem et determinationem, pendere aliquo modo ex praevisione boni usus liberi arbitrii, tanquam a conditione sine qua non; cum hoc tamen stat quod praedestinatio angelica secundum se totam, nullam habeat causam ex parte liberi arbitrii creati. De reprobatione autem angelorum fatemur habuisse pro causa malum usum liberi arbitrii.

Ad argumenta vero facta pro parte negativa [sc. quod non detur causa praedestinationis] similiter respondeo quod probant nullam esse causam praedestinationis angelicae, secundum se totam et inchoative sumptam ex parte ipsorum angelorum, non autem probant factam fuisse completive et totaliter sine ordine ad praevisionem boni vel mali usus liberi arbitrii.

Sed quia haec argumenta [pro parte sc. negativa] possunt induci ad probandum praedestinationem angelicam etiam completive factam fuisse ante omnem praevisionem usus liberi arbitrii angeli praedestinati, sicut facta est praedestinatio hominum, ideo opus est sigillatim et magis in particulari solvere huiusmodi argumenta.

Ad primum igitur respondeo esse latum discrimen inter modum praedestinationis angelicae et humanae; homines enim, in statu naturae corruptae, nequeunt per auxilia ordinaria gratiae istius status vitare omnia peccata collective, aut finaliter perseverare in gratia, et ideo indigent specialissima gratia praeveniente, quae sit efficax, et ordinet infallibiliter hominem ad consequendam gloriam cum effectu, ac proinde indigent praedestinatione sive ordinatione efficaci antecedente bonum usum liberi arbitrii et praevisionem illius. Angeli autem et primus homo, in statu innocentiae, potuerunt, per auxilia ordinaria gratiae illius status, vitare omnia peccata, non solum divisive, sed etiam collective, et finaliter perseverare in [361r] gratia accepta, et non solum in sensu diviso, sed etiam [in] composito, et ideo non indiguerunt alia gratia specialissima praedestinationis efficacis, antecedente praevisionem boni usus liberi arbitrii, sed potuerunt consequi gloriam cum effectu per auxilia ordinaria gratiae illius status, si vellent cooperari.

Ad confirmationem respondeo verum esse quod natura angelica de se est improportionata ad finem supernaturalem, sed per auxilium ordinarium gratiae, quod datum est omnibus angelis, fuit ita perfecte elevata, ut possent omnes angeli etiam in sensu composito operari quaecumque erant necessaria ad consequendam beatitudinem, et vitare omnia peccata etiam collective, quod non possunt homines in statu naturae corruptae per auxilium ordinarium gratiae, quod datur omnibus hominibus, nisi superaddatur specialissima alia gratia praedestinationis.

Ad secundum, negatur antecedens; intentio enim finis non est de intrinseca ratione providentiae, sed quid praesuppositum ad ipsam; providentia autem solum importat ordinationem mediorum ad finem praeintentum, et ut sit perfecta providentia requiritur quod praeparet et disponat convenienter media proportionata fini intento, secundum (n) modum intentionis ipsius, taliter quod, si finis fuerit intentus voluntate absoluta et efficaci, praeparentur media efficaciter et infallibiliter perducentia in illum finem, si vero tantum fuerit intentus voluntate conditionata et inefficaci, praeparentur media sufficientia, sed non infallibiliter perducentia ad talem finem; sic ergo Deus, in ordine ad manifestationem suae gloriae, quam voluntate absoluta intendebat ut proprium finem suorum operum, praeparavit et disposuit media efficacia, quibus infallibiliter consequitur [angelus] talem finem, sed, in ordine ad gloriam particularem huius vel illius angeli, solum praeparavit media sufficientia, defectibilia tamen, quia non intendebat illum finem voluntate absoluta et efficaci [361v] ante praevisionem usus liberi arbitrii; ipsa enim ratio providentiae divinae exigit ut suaviter moveat et ordinet creaturas liberas ad suos fines, permittendo illis libere se applicare et determinare ad unam vel alteram partem, ut, secundum quod praevidet earum determinationem, tribuat hunc vel illum finem suae determinationi proportionatum; et ita factum est cum angelis. Deus enim ab aeterno sufficientissime providit illis media et auxilia, quibus facile possent si vellent consequi gloriam, salva tamen libertate, ut etiam possent deficere. Et secundum quod vidit ab aeterno bene vel male utentes praedictis auxiliis, decrevit etiam ab aeterno, voluntate absoluta et efficaci, conferre istis gloriam et illis poenam aeternam. Unde, quando postea in tempore mandantur executioni merita et demerita, praemia et poenae non adveniunt casualiter et fortuitu respectu Dei, sed secundum aeternum eius consilium et providentiam, quae in aeternitate disposuit facere vel permittere quaecumque fiunt per singula temporum momenta, prout a parte rei fiunt in propriis mensuris modo nobis incomprehensibili.

Ad tertium negatur sequela; angeli enim sancti, non solum acceperunt a Deo gratiam praevenientem, quam etiam acceperunt angeli mali, sed insuper acceperunt a Deo gratiam adiuvantem et cooperantem, sine qua in nihilum reciderent omnes eorum conatus, et ideo plus longe debent Deo sancti angeli quam damnati, neque possunt gloriari in se ipsis adversus illos, sed in Domino, ex cuius gratia praeveniente et cooperante habuerunt, non solum posse, sed etiam velle et perficere totum bonum quod habent, ipsis tamen consentientibus libere gratiae. Unde quod angeli mali defece-

---

ñ Ms *había comenzado a escribir* **intentionem.**

rint et ea via discreti et separati fuerint bonis, totaliter est adscribendum eorum malitiae; quod autem angeli boni profecerint, et ita discreti ac separati fuerint a malis, principaliter [362r] tribuendum est divinae gratiae, quae dedit posse et operari bonum, secundario autem et minus principaliter tribui potest et debet libero arbitrio angelico, non per se et secundum se sumptum in solis viribus naturae, sed ut elevato et confortato per gratiam, ut tota gloria (o) refundatur in divinam gratiam et misericordiam; nec aliud convincitur ex verbis D. Pauli in argumento adductis.

Ad confirmationem respondeo, ideo D. Augustinum ibi [De civitate, l. 12, c. 9: PL 41, 356s] dicere angelos sanctos accepisse abundantius auxilium gratiae prae angelis malis, quia ultra auxilium gratiae praevenientis, quod fuit commune omnibus, acceperunt auxilium gratiae concomitantis et cooperantis quod solis angelis sanctis datum est.

Ad quartum negatur sequela; infallibile enim erat, secundum infinitam Dei sapientiam, ex tot millibus angelorum, qui tantis gratiae auxiliis fuerunt praeventi, non defuturos multos qui consequerentur de facto beatitudinem, licet de nullo in particulari hoc esset certum et infallibile, seclusa praevisione boni usus liberi arbitrii.

Ad quintum negatur sequela; quidquid enim factum est in tempore circa angelos bonos et malos, factum est secundum aeternum Dei consilium et providentiam; non tamen sine praevisione suae cooperationis, ut paulo ante explicatum est in solutione ad 2.

Ad confirmationem respondeo quod D. Thomas ibi [1 p., q. 23, art. 7] solum dicit numerum praedestinatorum esse certum et determinatum apud Deum, secundum electionem et praedefinitionem ipsius, non tamen dicit quod ista electio seu praedefinitio facta fuerit ante praevisionem usus liberi arbitrii angelorum, et omnino independenter ab illo. Unde, quamvis non possit negari ex doctrina D. Thomae in illo art. 7 et in isto, et in art. 1 huius quaestionis, ad 3, colligi multum probabiliter electionem angelorum factam fuisse totaliter et complete ante omnem praevisionem boni usus liberi arbitrii, tamen nihil certum definivit de hoc, sed tantum de hominibus; et ideo, salva eius doctrina, tenere possumus angelorum praedestinationem non fuisse completive [362v] et totaliter facta[m] ante praevisionem suorum operum, licet tamen inchoative et secundum totalem eius effectum nullam habeat causam ex parte ipsorum angelorum.

[Ordo actuum praedestinationis angelorum, seu instantia rationis, quae se ex parte Dei teneri concipimus, modo tamen nostro]

Ex dictis colligere licet, quomodo se habuerit Deus in praedestinatione angelorum, et quos actus includat eorum praedestinatio ad nostrum modum intelligendi.

In primis enim debemus intelligere quod Deus voluit conferre omnibus angelis beatitudinem supernaturalem, eosque ad illam ordinavit voluntate quadam conditionata et antecedenti.

---

o Ms *ponía* totam gloriam *y luego tacha las* m *finales.*

2.º Intelligendum est, quod voluit illis omnibus dare gratiam et auxilia supernaturalia sufficientissima, quibus facile possent operari omnia necessaria ad eius consecutionem, et vitare omnia peccata etiam collective, salva tamen eorum libertate, ut etiam possent peccare et deficere, non solum in sensu diviso, sed etiam in sensu composito.

3.º Vidit Deus quosdam bene utentes illis auxiliis mediante eius gratia praeveniente et cooperante, et pariter vidit alios male utentes et resistentes gratiae per liberum arbitrium.

4.º Approbavit illos voluntate absoluta et efficaci, eligendo et ordinando ipsos ad gloriam, et reprobavit istos voluntate absoluta et efficaci, ordinando illos in aeternam damnationem.

Ac tandem [4.º], executive, contulit illis gloriam et istis poenam ultimam: sicut autem ex parte divinae voluntatis distinguimus praedictos actus nostro modo intelligendi, ita etiam ex parte divini intellectus debemus proportionabiliter distinguere actus correspondentes huiusmodi actibus voluntatis; nihil enim vult Deus quod non dictaverit eius intellectus volendum et exequendum, per modum iudicantis et praecipientis.

Si vero quaeras quomodo possit intelligi quod Deus viderit bonum usum liberi arbitrii creati ut praesentem suae aeternitati, nisi praeintelligatur ex parte Dei voluntas absoluta et efficax causandi illum bonum usum qui praevidetur, respondeo quod illamet volitio divina, quae dicitur voluntas antecedens et conditionata, quatenus refertur ad auxilia sufficientia, quibus praeveniebatur voluntas angelica, dicenda est [363r] voluntas consequens et absoluta, secundum quod refertur ad ipsum actum meritorium ut exercitum; taliter enim se atemperabat divina volitio libero arbitrio angelico, ut neque voluntas angelica posset facere aliquid pertinens ad ordinem gratiae, nisi secundum impulsum et ductum ipsius gratuitae volitionis divinae, neque ipsa volitio gratuita divina causaret de facto actum meritorium et liberum, nisi pariter causaretur a voluntate creata; quod, quamvis difficillime intelligatur, non tamen videtur habere specialem difficultatem, distinctam ab ea quae est circa modum quo Deus concurrit cum voluntae creata ad actus liberos ordinis naturalis, de quo (p) plura dicemus in articulo 7.

Articulus sextus. Utrum praedestinatio sit certa?

Prima Conclusio: Certissime et infallibiliter consequitur suum effectum divina praedestinatio.

Secunda Conclusio: Per hoc tamen non imponitur necessitas neque tollitur (q) libertas praedestinatis, quominus contingenter proveniant ipsius praedestinationis effectus.

Notandum quod, sicut non potest salva fide negari voluntatem absolutam Dei semper impleri et eius scientiam falli non posse, ita etiam negari non potest divinam praedestinationem esse certam et infallibilem, taliter quod effectus ipsius infallibiliter et inevitabiliter eveniat; includit

p Ms qua
q Ms ponitur

enim praedestinatio in sua ratione praescientiam et voluntatem absolutam Dei. Confirmatur hoc ex Sacris Litteris: Ioannis 10, [28]: non rapiet eas quisquam de manu mea. Et paulo post [10, 29]: nemo potest rapere de manu Patris mei. Ubi, secundum D. Augustinum (485) et alios Patres, sermo est de praedestinatis et electis a Deo. Ad Romanos, 11, [29]: sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei; 2 ad Timotheum 2, [19]: firmum fundamentum Dei stat habens signaculum hoc: novit Dominus qui sunt eius. Et 1 Ioannis 2, [19]: ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis; nam si fuissent ex nobis permansissent utique nobiscum. Ex quibus locis [363v] et aliis colligit D. Augustinus libro De praedestinatione sanctorum (486), et libro De dono (r) perseverantiae (487) et De correptione et gratia, c. 7 et 9 (488), et alias saepe, certum et infallibile esse quod praedestinati salvabuntur, atque adeo quod illi qui damnantur, licet fortas[s]is fuerint aliquando filii Dei secundum praesentem iustitiam, nunquam tamen fuerunt filii secundum praescientiam et praedestinationem; hoc est nunquam fuerunt praedestinati ad vitam aeternam. Et quod dicimus de praedestinatione, dicendum etiam est de reprobatione, quia videlicet reprobati certo et infallibiliter damnabuntur.

Sed contra istam doctrinam occurrit commune argumentum, quia liberum est praedestinato perseverare in gratia aut non perseverare, peccare finaliter aut non peccare; ergo non est certum et infallibile quod sit perseveraturus in gratia et vitam aeternam consecuturus. Patet consequentia, quia libertas intrinsece dicit indifferentiam ad utramque partem; stante autem hac indifferentia, implicatorium videtur intelligere infallibilitatem alterius partis ut determinat<a>e futurae.

Ad hoc quidam dicunt quod, licet praedestinatus libere faciat quodcumque opus bonum in particulari, non tamen libere salvatur; quia est praedestinatus efficaciter a Deo ad salutem absolute et quoad substantiam, non autem est praedestinatus efficaciter ad singula opera in particulari, quibus consecuturus est salutem.

Sed iste modus dicendi non videtur consonus doctrinae sanctorum Patrum et communi sensui fidelium; omnes enim supponunt tanquam notissimum unicuique liberum esse salvari aut non salvari simpliciter et absolute iuxta illud Matthaei 19, [17]: si vis ad vitam ingredi, serva mandata; unde ipsa vita aeterna, secundum se et absolute sumpta, ponitur in libera voluntate hominis.

Confirmatur, quia si non salvarentur libere praedestinati, maxime [esset] quia sunt praedeterminati efficaciter per ipsam praedestinationem ad hoc quod salventur; sed praedeterminatio efficax Dei non repugnat libertati, ut diximus in articulo praecedenti et latius dicemus in articulo sequenti; Ergo.

---

r Ms bono

---

485 Augustinus (S), *In Ioannis Evangelium...*, [10, 28s], tract. 48, n. 6s: PL 35, 1743s.

486 Augustinus (S), *De praedestinatione sanctorum*, c. 16, n. 33: PL 44, 983ss.

487 Augustinus (S), *De dono perseverantiae*, c. 8. n. 19; c. 13, n. 33: PL 45, 1003. 1012.

488 Augustinus (S), *De correptione et gratia*, c. 7.9: PL 44, 923ss. 927-931.

[364r] <H> omissa igitur hac solutione, alii cum Catharino, l. 1 De praedestinatione (489), dicunt salvari quidem libere praedestinatos, sed nihilominus non posse simpliciter et absolute peccare finaliter aut damnari, et ideo infallibiliter salvantur; ratio illius est, quia non est de ratione libertatis posse peccare aut damnari, ut patet in Deo et beatis; nulla ergo est repugnantia quod praedestinati non possint simpliciter et absolute peccare finaliter, et quod nihilominus libere salventur.

Sed neque iste modus dicendi satisfacit, quia, licet non sit de ratione libertatis absolute loquendo posse peccare, tamen de ratione libertatis ad peccadum vel non peccadum est posse peccare: cum ergo praedestinati habeant libertatem ad peccandum finaliter, alias non mererentur vitando peccatum in fine vitae, necessario dicendum est quod simpliciter et absolute possunt peccare finaliter et damnari; sed ex suppositione divinae ordinationis, et in sensu composito quod quis sit praedestinatus, non potest finaliter peccare, sed necessario morietur in gratia et infallibiliter salvabitur (rr).

Unde advertendum quod istae propositiones: praedestinatus potest non esse praedestinatus, potest non salvari, potest damnari, potest finaliter decedere in peccato et aliae similes, possunt intelligi dupliciter: primo, in sensu diviso, accipiendo hominem praedestinatum simpliciter et absolute et sine aliquo addito, et tunc omnes istae propositiones sunt verae et ideo concedendae; quia iste homo, qui de facto est praedestinatus, si consideretur secundum se et absque aliquo addito vel suppositione, potuit non praedestinari, atque adeo potuit non salvari, sed peccare finaliter et damnari. Secundo, possunt accipi istae propositiones in sensu composito, et loquendo de homine ex suppositione praedestinationis, et ut subest illi, et in hoc sensu sunt falsae et negandae; quia significant posse verificari istam compositionem seu propositionem de inesse: praedestinatus non est praedestinatus vel praedestinatus damnatur finaliter, etc. Qui sensus omnino est impossibilis et implicatorius; sicut enim implicat Deum mutari aut [364v] falli, ita etiam implicat quod eius praedestinatio mutetur vel frustretur.

Sed tunc insurgit maior difficultas contra secundam conclusionem, quia praedestinatio non subest libertati ipsius praedestinati: facta enim est omnino independenter ab eius libero arbitrio; ergo neque etiam subest libertati, id quod infallibiliter et necessario sequitur ex suppositione ipsius praedestinationis.

Confirmatur, quia videtur inintelligibile quod aliquis non habeat libertatem supra causam et quod habeat libertatem supra effectum, qui necessario et inevitabiliter sequitur ex tali causa; cum ergo praedestinatio sit causa necessaria respectu ultimae salutis, taliter quod impediri non potest, nulla ratione potest intelligi quod homo, qui non habet libertatem supra ipsam praedestinationem, habeat libertatem supra effectum salutis,

---

rr Ms palabras al margen ilegibles.

---

489 Catharinus Ambrosius, *De praedestinatione Dei*, l. 1, p. 41-48.

qui consequitur ex praedestinatione tanquam ex causa necessaria et inevitabili.

Ad hoc, qui tenent homines praedestinari propter bonum usum liberi arbitrii praevisum, facile concordant praedestinationem cum libertate, quia prius intelligitur, secundum illos, quod homo libere operetur bene in praesentia aeternitatis, quam praedestinetur; ac proinde, secundum illos, praedestinatio subest voluntati seu libertati praedestinati, taliter quod in potestate uniuscuiusque est praedestinari et non praedestinari, iuxta illud vulgare proloquium, quod falso tribuitur D. Augustino: si non es praedestinatus, fac ut praedestineris. (490) Similiter, qui dicunt per praedestinationem non praedeterminari efficaciter certum gradum gloriae, aut certe non praedeterminari omnia ac singula media in particulari, facile explicant qualiter subsint libertati praedestinatorum singuli actus meritorii, licet non subsit eorum libertati praedestinatio gloriae quoad substantiam (s). Sed tenendo, ut nos tenuimus cum communi sententia theologorum, per praedestinationem nostram praedeterminari efficaciter certum gradum gloriae et omnes actus meritorios, quibus est consequendus, difficillimum est concordare praedestinationem cum libertate, adeo ut [365r] Caietanus, quaestione praecedenti, articulo 4 (491), dicat rem hanc silencio venerandam et simpliciter credendam, ut creditur mysterium Trinitatis, quia non potest perfecte intelligi et explicari pro hoc statu. Idem sensisse videntur Gregorius Ariminensis 1, d. 41, q. 1, in argumento: Sed contra (492); et Marsilius 1, q. 40, art. 2, et q. 41, art. etiam 2 (493). Sed, ne nihil in re tam ardua dicamus, optimus modus explicandi hanc difficultatem est quam D. Thomas insinuat, in hoc articulo, et in quaestione praecedenti, art. 4, et latius q. 19 art. 8, nimirum, hoc pertinere ad infinitam virtutem primae causae, ut non solum causet omnes alias causas et omnes earum effectus et operationes, sed etiam causet modum operandi proprium et consentaneum naturae uniuscuiusque causae; unde, sicut ad primam causam pertinet facere quod causae secundae necessariae et naturales operentur naturaliter et necessario cum determinatione ad unum, ita etiam pertinet ad illam facere quod causae contingentes et liberae operentur libere et contingenter, cum quadam indifferentia in proprio modo operandi, et ideo, licet praedeterminaverit Deus efficaciter nostros actus in particulari, non tollitur quin libere illos faciamus, quia pariter etiam praedeterminavit faciendos esse a nobis cum modo intrinseco libertatis, atque adeo, tam infallibile est quod illi actus efficientur libere, sicut est infallibile quod efficientur simpliciter. Nec mirum quod Deus possit et sciat determinare

---

s Ms et *tachado*.

---

490 Marcos en un pasaje posterior de esta misma cuestión 23, artículo 8 (Ms fol. 338rv) alude de nuevo a esta frase apócrifa y explica su origen. Véase la nota 632.

491 Caietanus (Card.), *Commentaria in Summam Sancti Thomae*, In 1 p., q. 22, art. 4. Ed. Leonina t. 4, p. 269s.

492 Gregorius Ariminensis, *Super primum et secundum Sententiarum*, In 1, dist. 40.41, art. 2, Sed ista responsio nulla..., fol. 158v.

493 Marsilius de Inghen, *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum*, In 1, q. 40, a. 2, fol. 168v; q. 41, a. 2, fol, 173s .

voluntatem creatam, ut faciat infallibiliter quae ipse praedestinavit salva libertate, quia inter homines videmus quod aliqui ingenio et industria praestantes, ita movent et trahunt alios ad suam voluntatem, ut sit moraliter certum et infallibile illos alios facturos quod ipsi intendunt, salva nihilominus libertate eorum, qui sic moventur et trahuntur. Si homines id possunt per finitam sapientiam quam habent, quanto magis poterit Deus per infinitam?

Unde ad argumentum negatur consequentia; licet enim non subsit nostrae libertati praedestinatio, subest tamen eius effectus, quia [365v] hoc ipsum quod est libere operari salutem nostram provenit ex praedestinatione, non solum quoad substantiam operationis [t], sed etiam quoad modum operandi [u].

Ad confirmationem negatur antecedens; licet enim nequeat intelligi quod subsit libertati effectus inevitabiliter proveniens ex causa secunda necessaria, quae non est principium totius esse et omnis modi operandi, nulla tamen est repugnantia quod subsit libertati effectus inevitabiliter procedens ex causa prima necessaria, quae est principium totius esse et omnis modi operandi, quia ad talem causam pertinet, non solum producere effectum, sed etiam producere illum cum modo consentaneo causae secundae, qua mediante operatur, atque adeo ad illam pertinet quod faciat nos libere operari, licet infallibiliter operaturi simus quae ipsa decrevit.

Sed adhuc urget difficultas circa reprobatos, quia Deus non facit quod illi operentur libere malum, prout requiritur ad finem reprobationis; ergo non est infallibile quod sint operaturi malum et damnandi.

Respondeo verum esse quod per reprobationem non praedeterminantur homines efficaciter ad actus peccati, sed tantum permittuntur corruptioni naturae, ex qua infallibiliter sequitur quod sint peccaturi vage et in communi, licet non sit infallibile ex vi huius permissionis et corruptionis naturae, quod sint facturi hoc vel illud peccatum in particulari; possunt enim singula vitare divisive, etiam in sensu composito quod sunt reprobati, sed non omnia collective, et ideo facilius longe concordatur reprobatio cum libertate ad singulos actus malos, quam praedestinatio concordetur cum libertate ad singulos actus bonos.

Denique, ad explicandum quomodo cum praedestinatione et reprobatione stet libertas, iuvat aliquo modo simile quod ego soleo hac in re adducere de homine clauso intra cubiculum, ita quod non possit exire, ipso tamen ignorante se esse clausum et volente manere ibi: talis enim libere manet ibi, et non exit, licet ex suppositione clausurae non possit [366r] exire, quia, quantum est ex modo operandi et eligendi, ita se habet, ac si non esset clausus. Ad hunc modum, tam praedestinati quam reprobati libere operantur, quia ex modo operandi, ita se habent, ac si nulla esset praedestinatio aut reprobatio; neque enim attendunt in singulis operationibus ad praedestinationem vel reprobationem divinam.

---

t Ms línea tachada.
u Ms *repite al margen* sed etiam quoad modum operandi

Articulus Septimus. Utrum numerus praedestinatorum sit certus?

Prima conclusio: Numerus praedestinatorum est certus, non solum formaliter, sed etiam materialiter, id est, non solum est Deo certum quot sint salvandi, sed etiam qui et quales in particulari.

Secunda [conclusio]: Iste numerus est Deo certus, non solum secundum cognitionem vel praescientiam, prout est sibi certus numerus arenae maris, guttarum pluviae, pulicum et aliarum omnium rerum, sed etiam est certus secundum quandam principalem praedefinitionem, praeordinationem et electionem ipsius Dei.

Nota neminem unquam catholicorum dubitasse Deum ab aeterno scire certo et infallibiliter quot sunt praedestinati et quot reprobati, et qui sint isti et qui illi in particulari; Sacrae Scripturae enim manifeste praedicant nihil penitus latere Deum, sed omnia quae fiunt in quacumque differentia temporis esse nuda et aperta coram oculis eius ab aeterno, ut late supra, q. 14, art. 6, 10 et 13, etc.

[Dubium] [primum. Undenam certitudo de numero praedestinatorum]

Sed tota difficultas est an ista certitudo habeatur solum per scientiam visionis, quae terminatur ad res ut praesentes sunt aeternitati, vel potius habeatur ex praedeterminatione efficaci et absoluta divinae voluntatis, ut antecedit esse et praesentialitatem ipsarum rerum et earumdem praevisionem?

Et quidem, illi qui tenent praescientiam meritorum esse causam praedestinationis, consequenter dicunt numerum praedestinatorum non esse certum Deo ex praedeterminatione vel praedefinitione suae voluntatis efficacis et absolutae, sed ex praescientia et visione, qua videt illos in praesentia aeternitatis perseve[366v]rantes in bono usque ad finem vitae, ut referunt Prosper (494) et Hilarius (495) in epistolis ad Divum Augustinum. Qui vero cum eodem Augustino tenent praedestinationem nullo modo causari ex praevisione boni usus liberi arbitrii, consequenter dicunt istum numerum esse certum et determinatum apud Deum, tam formaliter quam materialiter, ex electione et praedefinitione divinae voluntatis absolutae et efficacis, ante omnem praevisionem futurorum. Et in hoc sensu dixit D. Augustinus, libro De correptione et gratia, c. 13 (496), certum esse numerum praedestinatorum apud Deum, ita ut neque addatur eis aliquis nec minuatur ex eis.

Sed Ambrosius Catharinus (497) et alii, qui distinguunt duas classes salvandorum, dicunt quod numerus illorum sanctorum insignium, qui salvantur ex electione speciali antecedente omnem praevisionem operum,

---

494 Prosper Aquitanus (S), *Epistola* 225, n. 8: PL 33, 1006; ed. Goldbacher, CSEL 57, 466s.

495 Hilarius (S), *Epistola* 126, n. 2s: PL 33, 1008s; CSEL 57, 469ss.

496 Augustinus (S), *De correptione et gratia*, c. 13, n. 39: PL 44, 940.

497 Catharinus Ambrosius, *De praedestinatione et gratia*, p. 48-52; *De eximia praedestinatione Christi*, l. 2, p. 129-143; *De praedestinatione Dei*, l. 3, p. 101-109.

est certus secundum praedeterminationem et praedefinitionem efficacem Dei; numerus autem salvandorum absolute non est certus secundum istam praedeterminationem, sed tantum secundum praescientiam aut praevisionem futurorum, ut habent esse in praesentia aeternitatis.

Ceterum haec distinctio inter singulariter praedestinatos et communiter salvatos vana est et parum consona Sacris Litteris; ut enim est visum in articulo 5, dubio 5, post naturam lapsam nemo potest salvari sine praedestinatione efficaci antecedente praevisionem operum, et ideo, sicut est certus numerus praedestinatorum, est etiam certus numerus salvandorum ex ipsa praedestinatione et praedeterminatione divinae voluntatis ante omnem praevisionem operum, ut ex his quae dicta sunt in illo articulo satis constat. Neque enim est specialis difficultas nunc distincta ab ea, quam ibi explicuimus de causa praedestinationis. Sed, sicut ibi tenuimus praescientiam meritorum non fuisse causam electionis et praedestinationis, ita etiam tenendum est modo numerum praedestinatorum (v) seu salvandorum esse certum et determinatum ante praevisionem boni usus liberi arbitrii creati, ex ipsa praedestinatione et praedeterminatione efficaci divinae voluntatis; et loquimur de hominibus praedestinatis, nam de angelis alia est ratio, ut in art. 5, dub. ultimo, notavimus.

[Dubium secundum. De numero praedestinatorum relate ad numerum reproborum]

[367r] Sed quaeri potest circa istum articulum an homines praedestinati sint plures quam reprobi?

Ratio dubii est quia de angelis certum videtur longe plures fuisse praedestinatos quam reprobatos; tantum enim cecidit tertia pars angelorum; ergo idem erit de hominibus. Confirmatur, quia hoc magis videtur decere divinam pietatem et misericordiam.

Respondeo nihilominus certissimum esse plures hominum esse reprobatos: stultorum enim infinitus est numerus, ut ait sapiens. Item, quia, ut dicitur Matthaei 7, [13s. 16]: lata porta est et spatiosa, quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta et arcta via est quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam. Et capite 20, [16]: multi sunt vocati, pauci vero electi.

Confirmatur, quia, in omni genere rerum, quae pretiosa sunt, sunt rariora. Unde D. Augustinus contra Cresconium Grammaticum, l. 3, c. 66 (498), asserit quod numerus reproborum excedit numerum praedestinatorum, sicut paleae excedunt grana tritici, et lapides communes excedunt lapides pretiosos, et arenae maris excedunt stellas, licet multae sint. Neque est eadem ratio de angelis, quia illi non subiacent sensibus, et ideo facilius attingunt bonum rationis; nos vero, sensibilibus implicati, maiori ex parte deficimus ab eo quod rectum est secundum rationem. Hanc ratio-

v Ms *non fuisse causam* tachado

498 Augustinus (S), *Contra Cresconium*, l. 3, c. 66, n. 75: PL 43, 537.

nem discriminis inter nos et angelos assignat D. Thomas supra, q. 63, art. 9 ad 1, et 1-2, q. 71, art. 2, ad 3, et quamvis nobis appareat magis decuisse divinam misericordiam plures salvare, tamen Deus, cuius iudicia abyssus, multa aliter iudicavit secundum infinitam sapientiam suam. Unde in libro 4 Esdrae, postquam Esdras curiose exquisiisset causas propter quas tam pauci salventur, responsum est illi in c. 8, [1.47.55]: hoc saeculum fecit altissimus propter multos, futurum autem propter paucos; et paulo post: multum tibi restat, ut possis diligere meam creaturam super me: noli ergo adiicere de multitudine eorum qui pereunt. Quasi dicat: noli curiosius inquirere cur tot damnentur, neque existimes ex defectu mei amoris erga homines vel pietatis provenire, sed ex ipsorum culpa. Si autem quaeras, an idem quod di(w)[367v]ximus generaliter de omnibus hominibus sit etiam dicendum de christianis, qui veram fidem Christi retinent usque ad mortem, quod scilicet pauciores ex illis salvantur et sunt praedestinati, ad hoc multi satis probabiliter et pie credunt plures christianorum salvari et esse praedestinatos, quia, regulariter loquendo, moriuntur cum sacramentis ecclesiae, quae faciunt de attrito contritum. Neque est credendum quod maior pars christianorum suscipiat haec sacramenta indigne et cum obice gratiae. Nam ut plurimum qui accedunt ad confessionem circa articulum mortis habent aliqualem attritionem, quae cum sacramento sufficit ad iustificationem. Et potest confirmari ista sententia ex parabola nuptiarum, quae habetur Matthaei 22, [1-14], ubi refertur quod, cum plures sederent in convivio nuptiali, unus tantum repertus est sine nuptiali veste, quae figurat caritatem; constat autem quod per illos invitatos figurati sunt fideles in Ecclesia residentes.

Verum est tamen quod sancti communiter videntur inclinare in oppositam sententiam. Ait enim D. Gregorius, homilia 19 super Evangelia (499): ad fidem multi veniunt, sed ad coeleste regnum pauci perducuntur; et D. Augustinus l. 3 contra Cresconium, c. 66 (500), et l. 4, c. 53 (501), comparat malos christianos paleis et bonos frumentis, dicens longe plures esse malos christianos quam bonos, sicut plures sunt paleae quam grana frumenti. Immo Caietanus super illud Matthaei, 25, [2] (502): quinque autem ex eis erant fatuae et quinque prudentes, inquit quod ex ipsismet christianis, qui apparent boni, et habent aliqualem curam salutis, medietas perditur. Et idem insinuat D. Chrysostomus, homilia 65 super Matthaeum (503), et in hoc sensu explicat illa verba Matthaei 22, [14]: multi sunt vocati, pauci vero electi. Unde idem Chrysostomus, homilia 40 ad populum antiochenum (504), alloquens populum christianum inquit: quot esse putatis

w Ms palabras ilegibles al margen.

499 Gregorius (S), *Quadraginta homiliarum in Evangelia libri duo*, l. 1, homil. 19, n. 5: PL 76, 1157.
500 Augustinus (S), *Contra Cresconium*, l. 3, c. 66, n. 75: PL 43, 537.
501 *Op. cit.*, l. 4, c. 53, n. 63: PL 43, 582.
502 Caietanus (Card), *In quatuor Evangelia et Acta Apostolorum commentarii*, In Matthaei, 25, 1, Lugduni 1639, t. 4, p. 112.
503 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia 65 super Matthaeum* [24, 14]: PG 58, 615.
504 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia 24 in Acta Apostolorum*, n. 4: PG 60, 189.

in hac civitate nostra qui salvi fiant? Infestum est quod dicturus sum, dicam tamen. Non possunt in tot centum millibus centum inveniri qui salventur, quin et de his dubito; quanta enim in iuvenibus malitia, quantus in senibus torpor, etc. [368r] Et potest confirmari ista sententia ex Paulo 1 ad Corinthios 9, [24]: omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium. Item, quia ex sexcentis millibus israelitis qui transierunt mare rubrum, ut pervenirent in terram promissionis, duo tantum pervenerunt ad illam. Constat autem quod illi israelitae (x) gerebant figuram fidelium baptizatorum. Ceterum de hac re nihil est temere asserendum, sed tota est reservanda divino iudicio; sicut enim non possumus esse certi in hac vita de propria praedestinatione citra specialem revelationem, ita etiam non possumus esse certi de numero praedestinatorum; et quamvis D. Gregorius, homilia 34 super Evangelia (505), videatur dicere tot homines esse salvandos quot sunt sancti angeli in coelo, et D. Augustinus videatur dicere libro 22 De civitate, c. 1 (506), et in Enchiridion, c. 29 (507), tot homines esse salvandos quot angeli ceciderunt vel aliquanto plures, tamen neque isti sancti neque alii tradunt certum numerum praedestinatorum; et ideo prudenter admodum D. Thomas, in hoc articulo, reicit varias opiniones quae de hoc numero circumferuntur, dicens cum ecclesia, in quadam oratione secreta, soli Deo esse cognitum numerum electorum in superna felicitate locandum.

⌈Tertia difficultas⌉ [Dubium tertium. De praedeterminatione omnium effectuum]

Circa illud discrimen, quod ponit D. Thomas inter modum quo est certus numerus praedestinatorum et modum quo est certus numerus aliarum rerum corruptibilium, est gravissima difficultas: Utrum, sicut numerus praedestinatorum est Deo certus ex praedeterminatione et praedefinitione suae voluntatis, ante omnem praevisionem usus liberi arbitrii, ita etiam sit illi certus numerus omnium rerum, etiam actuum liberorum in particulari et individuo? Quod est quaerere utrum Deus praedeterminaverit efficaciter et in particulari omnia quae fiunt in tempore, ante praevisionem concursus causarum secundarum, tam naturalium quam liberarum.

Ratio dubii est, quia ex una parte videtur necessarium ponere istam praedeterminationem ad salvandam providentiam, quam Deus gerit de omnibus rebus, non [368v] solum in communi, sed etiam in particulari; ex alia autem parte videtur quod D. Thomas neget talem praedeterminationem in ordine ad effectus contingentes et corruptibiles; ait enim quod, licet Deus sciat numerum omnium individuorum ab aeterno, non tamen est per se praeordinatus a Deo numerus boum vel pulicum vel aliorum eiusmodi, et in hoc ponit discrimen inter numerum praedestinatorum et numerum guttarum pluviae et arenae maris: quod ille est certus Deo, non

---

x Ms israeliti.

---

505 GREGORIUS (S), *Quadraginta homiliarum in Evangelia...*, l. 2, homil. 34, n. 1: PL 76, 1252.

506 AUGUSTINUS (S), *De civitate Dei*, l. 22, c. 1: PL 41, 751s; ed. HOFFMANN, CSEL 40, 583.

507 AUGUSTINUS (S), *Enchiridion*, c. 29: PL 40, 246.

tantum ratione cognitionis, sed etiam ratione electionis et definitionis cuiusdam, iste autem est Deo certus ratione solius cognitionis.

Pro explicatione advertendum [est] quaestionem non esse an Deus ab aeterno voluerit voluntate absoluta et efficaci quidquid ad extra fit, in quacumque differentia temporis, sive sit effectus liber sive naturalis, hoc enim certum est, et absque aliqua controversia apud omnes catholicos. Ac proinde, si illa particula prae denotet antecessionem aeternitatis ad tempus, non potest salva fide dubitari omnes effectus, tam liberos quam naturales, determinate et ıı particulari esse praevolitos voluntate absoluta, atque adeo praedeterminatos efficaciter; quia, cum Deus nihil incipiat velle ex tempore, sicut est certum nihil fieri sine voluntate Dei, illud causante et efficiente, ita etiam est certum nihil fieri quod non fuerit ab aeterno volitum et decretum efficaciter a Deo; sed tota quaestio est an omnes effectus fuerint praevoliti et praedeterminati per voluntatem absolutam et efficacem Dei, antequam Deus videret concursum causarum secundarum ex quibus procedunt. Et quidem de effectibus naturalibus, nullo modo pendentibus a libero arbitrio creato, non est dubium esse praedeterminatos et praevolitos in suis causis, nam, eo ipso quod Deus vult solem esse, vult sequi illuminationem diaphani debite aproximati et non impediti.

[...quaestionis explicatio.] Sed tota difficultas est de operationibus liberis, et de effectibus procedentibus ex libero arbitrio: an praedeterminaverit Deus voluntate absoluta et efficaci quod esset iste actus liber, hic et nunc cum omnibus suis circumstantiis et modis, antequam videret liberum arbitrium creatum concurrere vel se determinare ad talem actum?, et quia, sicut Deus voluit [369r] ab aeterno concurrere cum libero arbitrio, ita concurrit executive in tempore?; hoc idem est quod quaerere, an volitio absoluta et efficax Dei, respectu talis actus determinati et particularis, fuerit prior ratione quam visio vel praescientia concursus vel determinationis liberi arbitrii creati ad eliciendum illum actum? Quo[d] incidit fere cum alia quaestione quae solet quaeri: an concursus divinus, quo Deus causat actum liberum nostrum determinate et in particulari, sit prior quam concursus vel influxus voluntatis creatae in eumdem actum, verbi gratia, voluntas mea est indifferens de se ad velle vel non velle loqui hic et nunc; incipit vero velle loqui. Praesens quaestio est: an hoc velle sit prius a Deo quam a mea voluntate, taliter quod ipse Deus moveat efficaciter voluntatem meam, applicando et determinando illam ad istum actum, priusquam ipsa se moveat, applicet et determinet ad illum, vel potius, e converso, prius intelligatur quod voluntas se determinet et applicet quam quod Deus concurrat cum illa in ordine ad talem actum? Et sicut est difficultas de prioritate inter ipsos concursus sive influxus quoad executionem, ita etiam est difficultas de prioritate illorum quoad ordinationem vel praevisionem Dei, an scilicet ordine rationis fuerit prior determinatio divinae voluntatis absolutae et efficacis, ad faciendum talem actum quam praevisio vel praescientia concursus sive determinationis liberi arbitrii respectu eiusdem actus?

[Prima opinio Catharini et aliorum]

Hoc supposito, sunt duae opiniones extremae et plures aliae mediae. Prima opinio tenet nullum actum liberum voluntatis creatae esse praedefinitum seu praedeterminatum in particulari, quoad omnes eius circumstantias et modos, per voluntatem absolutam et efficacem Dei, ante praevisionem concursus voluntatis creatae se ipsam determinantis et applicantis ad eliciendum talem actum hic et nunc. Ita tenet Ambrosius Catharinus in opusculo De praescientia et providentia Dei (508); Corduba l. 5 q. 55, dubio 10 (509); Lucius Sirenius, l. 8 De fato et divina providentia, c. (y) et infra latissime (510); Bartolomaeus a Camera, in suis dialogis c. 3 et 4 (511); [369v] Osorius, l. 9 De iustitia contra Lutherum (512); Cosmas Philiarchus libro De praedestinatione, c. 11 (513), et novissime Franciscus Carthagena in libro De praedestinatione, quem Gregorio XIII dicavit, discursu 4, pag. 67 (514); et discursu 10, pag. 337 (515). Idem procul dubio sentit Decanus Lovaniensis, art. 7, conclusione 7 et 10, disputans contra Calvinum (516), qui ex eo negabat liberum arbitrium, quia dicebat omnes actus nostros esse praedefinitos et praedeterminatos voluntate absoluta et efficaci Dei, cui nemo potest resistere. Ex theologis autem antiquioribus hanc sententiam videtur tenere expresse Alexander [H]alensis, 1 p., q. 26, membro 7, art. 2 (517), ubi inquit quod divina providentia in ordine ad actus liberos non inducit necessitatem ut sint, sed, postquam sunt a libero arbitrio, inducit necessitatem ordinis, quia, cum res est a libero arbitrio sive bonum fuerit sive malum, ordinatur necessario ab ipsa providentia ad aliquod bonum, non ad istud determinatum vel ad illud, sed indefinite ad aliquod, et ita explicat sententiam D. Damasceni dicentis Deum omnia praecognoscere, sed non omnia praedefinire (z); et in q. 28, membro 2, art. 2 (518), inquit quod praedestinatio et voluntas consequens sive absoluta Dei, in ordine ad effectus liberos, supponit praescientiam usus liberi arbitrii, tanquam rationem vel causam volendi hoc determinate. Ad eundem

y Ms número borrado ilegible.
z Ms praedefiniri

508 Catharinus Ambrosius, *De praescientia et providentia Dei*..., Lutetiae 1535, p. 24s.
509 Corduba Antonius, *Quaestionarium theologicum*, l. 1, q. 55, dub. 10, p. 467-471.
510 Sirenius Iulius, *De praedestinatione*, Venetiis 1580. No hemos tenido a mano esta obra, para constatar la cita.
511 Bartholomaeus Camerarius, *De praedestinatione, libero arbitrio et gratia dialogi tres*, dial. 1, c. 4, Parisiis 1556, p. 28s.
512 Osorius Hieronymus, *De iustitia coelesti*, l. 9, Coloniae 1586, fol. 181-189.
513 Filiarchus Cosmas, *Quaestio de causa praedestinationis et reprobationis*, c. 1, p. 5ss.
514 Franciscus Cartagena, *De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum*, disc. 4, Romae 1581, p. 67.
515 *Op. cit.*, disc. 10, p. 337.
516 Tapper Ruardus, *Explicationes articulorum... circa dogmata ecclesiastica*, art. 7, concl. 7.10, p. 231ss.
517 Alexander de Hales, *Summa theologica*, t. 1, p. 302.
518 *Op. cit.*, t. 1, p. 320.

modum loquitur Albertus, 1, d. 46, art. 1 ([519]), et D. Bonaventura 1, d. 40, art. 2, q. 1 ([520]), et d. 46, art. 1, q. 1 ([521]). Quibus consentit Gregorius Ariminensis 2, d. 34, q. unica, art. 3, ad 8 ([522]), expressis verbis dicens quod Deus sequitur determinationem voluntatis creatae, non quia determinatio voluntatis sit aliqua entitas distincta a voluntate et actu eius qui primo fuit a voluntate; neque etiam intelligendo quod prius natura voluntas agat actum illum, quam Deus proprie loquendo de priore naturae, quia tunc sequeretur quod posset illum agere, Deo non coagente; sed ad hunc sensum dico Deum sequi determinationem voluntatis, quia ideo Deus agit illum actum, quia eum voluntas agit, et non, ideo quia Deus agit, voluntas agit. Haec Gregorius ibi, ad verbum; et in 1, d. 38, q. 2, art. 2, circa medium ([523]), impugnat sententiam Scoti, dicentis Deum cognoscere futura contingentia in determinatione [370r] suae voluntatis, ea potissimum ratione, quia cum determinatione certa et infallibili Dei respectu omnium futurorum in particulari non bene stat contingentia et libertas. Idem eisdem fere verbis docet ([a]) Ocham 1, d. 30, q. 1 ([524]), ubi, propterea negat istam praedeterminationem efficacem, quia per illam tollitur libertas et contingentia inferiorum causarum. Marsilius etiam 1, q. 40, art. 2, in 3 parte articuli, suppositione 4 ([525]), inquit Deum dedisse homini facultatem, qua posset in se formare electiones liberas bonas et malas, et consequenter disposuisse concurrere cum voluntate in omni sua electione, quam vellet producere, cooperando ipsi voluntati; et q. 45, art. 2, in quodam dubio, post 4 conclusionem ([526]), quaerens an Deus voluerit actum liberum quo Eva elegit comedere de ligno vetito?, respondet quod voluit Deus actum illum quoad substantiam voluntate beneplaci<ta>ti, dum tamen mulier eum vellet; et subdit in potentiis liberis imaginandum esse quod, quemcumque actum elegerint, Deus ut causa universalis agit cum eis, libere tamen, dedit enim ad hoc libertatem arbitrii, ut possit in actus bonos et malos, saltem in natura integra; et quoscumque duxerit eligendos, Dominus coageret tanquam causa universalis, et specialiter de actibus malis subiugit quod voluntas in illis praevenit Deum, et quod Deus non produceret illos, nisi praeventus aliquo modo per voluntatem libere se determinantem ad partem sibi nocivam, et ita concludit ad propositum quod Dei voluntas beneplaciti voluit illam rem, quae erat electio mala in prima muliere, sed hoc erat

---

a Ms docem

---

519 Albertus Magnus (S), *Commentarii in primum Sententiarum*, dist. 46, art. 1, (*Opera omnia*, Parisiis 1893, t. 26, p. 424).

520 Bonaventura (S), *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, In 1, dist. 40, art. 2, q. 1, t. 1, p. 707.

521 *Op. cit.*, In 1, dist. 46, art. un., q. 1, t. 1, p. 820s.

522 Gregorius Ariminensis, *Super primum et secundum Sententiarum*, In 2, dist. 34-37, q. 1, art. 3-8, t. 2, fol. 123r GH.

523 *Op. cit.*, In 1, dist. 38, q. 2, art. 2, t. 1, fol. 152v.

524 Ockham Guillelmus, *Super quatuor libros Sententiarum...*, In 1, dist. 30, q. 1, Lugduni 1495. No hemos tenido a mano esta obra, para constatar la cita.

525 Marsilius de Inghen, *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum*, In 1, q. 40, art. 2, in 3 parte art., supp. 4, fol. 168r.

526 *Op. cit.*, In 1, q. 45, art. 2, dub. post 4 concl., fol. 192v.

ipsa muliere se determinante ad talem electionem, et quasi libere praeveniente Deum ad secum producendum. Quibus verbis luce clarius docet quod determinatio efficax Dei non praevenit liberum arbitrium nostrum in omnibus suis actibus, neque attingit prius natura operationem liberam quam voluntas illam attingat sua causalitate et concursu. Favet etiam huic sententiae Capreolus 1, d.38, art. 1 ad 2 Scoti contra 4 conclusionem (527), et d. 48, q. unica, [370v] ad 1 et 5, contra 2 partem 5 conclusionis (528), ubi inquit quod actio primae causae determinatur quodammodo ad hunc effectum per causam secundam, taliter quod in nullo priori attingitur effectus a causa prima in quo non attingatur a causa secunda; ex quo infert quod non praemovet Deus voluntatem creatam speciali motione, determinando illam ad unum, sed relinquit illam indifferentem et liberam, ut se determinet. Idem vult aperte Caietanus supra, q. 14, art. 13, et q. 19, art. 8 (529), dicens quod prima causa non attingit effectum prius natura quam causa secunda, sed simul, intime cooperando illi; secundum quod concursus et causalitas primae causae modificatur, et quodammodo determinatur per concursum causae secundae. Ex quo infert quod primitas causae primae tantum est secundum independentiam et immediationem virtutis et secundum perfectionem, quia scilicet independentius et immediatius immediatione virtutis attingit effectum quam causa secunda; in eodem tamen instanti naturae attingitur (b) effectus ab utraque causa, taliter quod prima causa non movet secundam ad agendum, motione aliqua praevia ipsi actioni, sed motione intrinsece cooperativa. Hoc ipsum intendit Gabriel 1, d. 45, q. unica, concl. 2 et 3 (530), et 2, d. 1, q. 2, art. 2, concl. 4, et dubio 5 (531), cum Almain, tractatu 1 Moralium, c. 1 (532), et cum Andrea de Castronovo 1, d. 22, per multas quaestiones (533), qui dicunt quod concursus divinus non est praevius actioni voluntatis, sed concomitans et simultaneus, ut non laedatur libertas. Unde idem Gabriel 2, d. 37, art. 1 (534), docet quod voluntas divina non determinat nostram, sed voluntas nostra se ipsam determinat, Deo cooperante, taliter quod est in potestate nostrae voluntatis quod prima causa concauset sive cooperetur cum illa. Accedit ad hanc sententiam Waldensis l. 1 Doctrinalis fidei, a c. 21 usque ad 26 (535), ubi impugnans haeresi Wiccleff, dicentis omnia esse praedeterminata a Deo, ita ut nihil eveniat contingenter et libere sed necessario necessitate quadam absoluta, inquit

---

b Ms *había puesto* praeattingitur *y borra el prefijo* prae.

---

527 Capreolus Ioannes, *Defensiones theologiae...* In 1 Sententiarum, dist. 38, q. 1, art. 1, ad 2, contra 4 concl., t. 2, p. 446s.
528 *Op. cit.*, In 1, dist. 48, q. un. ad 1 et 5, contra 2 partem 5 concl., t. 2. p. 578ss.
529 Caietanus (Card), *Commentarii in Summam S. Thomae*, 1. p., q. 14, art. 13, n. 23. Ed. Leonina, t. 4, p. 191; 1. p., q. 19, art. 8, n. 15, t. 4, p. 246.
530 Biel Gabriel, *Epitome...*, in 1, dist. 45, q. un., art. 2, concl. 2.3, s. fol.
531 *Op. cit.*, In 2, dist. 1, q. 2, art. 2, concl. 4, dub. 5, ad 2, s. fol.
532 Almain Iacobus, *Moralia*, c. 1, Parisiis 1526, fol. 2v.
533 Andreas a Castronovo, *Commentarius in librum primum Sententiarum*, dist. 22, Parisiis 1514. No hemos tenido a mano esta obra, para constatar la cita.
534 Biel Gabriel, *Epitome...*, In 2, dist. 37, art. 1, s. fol.
535 Waldensis Thomas, *Doctrinale antiquitatum fidei*, l. 1, art. 1, c. 21-26, Venetiis 1757, t. 1, col. 117-146.

quod determinatio divinae voluntatis et praescientiae [371r] seu providentiae circa nostros actus liberos non est sine ordine ad determinationem et concursum nostri liberi arbitrii praevisum et quodammodo praesuppositum in aeternitate; unde, inter alia multa quae adducit ex sanctis Patribus ad hoc propositum, refert in c. 25 D. Anselmum, l. 2 Cur Deus homo, c. 17 (536) et libro De concordia praedestinationis et liberi arbitrii (537), dicentem quod est duplex necessitas: quaedam praecedens, quae est causa ut res sit, alia consequens quae supponit rem esse, ut, te loquente, necesse est loqui, quia loqueris, et hoc secundo modo dicit D. Anselmus divinam praescientiam et providentiam et voluntatem inferre necessitatem rebus quoad actus liberos et contigentes, non vero primo modo. Ex quo concludit Waldensis in haec verba (538): necessitas ergo praecedens non compatitur arbitrii libertatem, et ideo ipsa non convenit humanis affectibus. Et statim: periculose ergo, ut mihi videtur, quidam magni viri necessitatem istam praecedentem ponunt in humanis operibus, et quod fluat ex voluntate Dei, maxime cum nihil consonans antiquis ecclesiae Patribus reperire (c) possent, cum conantur. Haec ille. Et idem videtur sentire Abulensis, super Iosue 11, q. 76 (539), dicens quod illi, qui ponunt Deum praescire et disponere de actibus nostris antecedenter omnino ad concursum nostrae voluntatis, non possunt salvare eorum libertatem.

Solet etiam in favorem huius opinionis citari D. Thomas, in hoc articulo, quatenus ut recte exponit Caietanus (540) docet numerum individuorum corruptibilium extra speciem humanam non esse Deo certum praedefinitive, sed praecognoscitive tantum. Favet etiam D. Thomas, in 1-2, q. 9, art. 4, ubi docet voluntatem movere et applicare se ipsam ad volendum ea quae sunt ad finem, licet in ordine ad finem moveatur primo ex instinctu alicuius exterioris moventis, qui est Deus; et in art. 6 eiusdem quaestionis ad 3, inquit quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac motione universali nihil potest homo [371v] velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum vel apparens bonum; sed tamen interdum Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, ut in his quos movet per gratiam; et ibidem q. 10, art. 4, inquit quod, quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius,

---

c Ms reperiri

---

536 Anselmus (S), *Cur Deus Homo,* l. 2, c. 17. Ed. Schmitt Edimburgi 1946, vol. 2, p. 125 lin. 8ss.

537 Anselmus (S), *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio,* q. 2, c. 3. Ed. Schmitt, vol. 2, p. 261s.

538 Waldensis Thomas, *Doctrinale antiquitatum fidei,* l. 1, art. 1, c. 25, t. 1, col. 138.

539 Abulensis, *Commentaria in secundam partem Iosue* (*Opera,* Venetiis 1728, t. 9, p. 71).

540 Caietanus (Card), *Commentarii in Summam Sancti Thomae,* 1. p., q. 23, art. 7. Ed. Leonina, t. 4, p. 283.

nisi in his ad quae naturaliter movetur. Quibus verbis, ut recte explicat Caietanus, in illis locis (541), semper intendit D. Thomas quod regulariter loquendo non movet Deus voluntatem cum determinatione ad unum, nisi respectu boni in communi vel finis ultimi, quem naturaliter appetit voluntas; respectu vero boni particularis non movetur a Deo particulariter ad unum, sed ipsa se determinat, Deo cooperante. Potest etiam adduci D. Thomas De veritate, q. 6, art. 3 et 4, et Quodlibeto 11, art. 3, ubi, ad explicandum qualiter stet humana libertas cum divina providentia et praedestinatione, inquit quod quamvis Deus [sua providentia] determinet efficaciter finem in particulari, non tamen determinat unum tantum medium, sed varia et multiplicia apponit, ut, si voluntas non acceptet unum, acceptet saltem aliud vel aliud, et ita infallibiliter consequatur finem.

Denique hanc opinionem supponere videntur omnes doctores, qui dicunt dari causam praedestinationis ex parte liberi arbitrii, et etiam illi qui dicunt non praedeterminari homines ad certum et determinatum gradum gloriae ante praevisionem operum, neque per certa et determinata media in particulari. Hoc enim ideo dicitur, quia reputatur inconveniens quod actus nostri meritorii sint efficaciter praedeterminati a Deo in particulari.

Ex quibus omnibus patet quod ista prima opinio non adeo [372r] [est] aliena a doctrina antiquorum theologorum, ut quidam existimant; omnes enim quos citavimus, vel eam tenent aperte, vel saltem vehementer illam insinuant. Sed, omissis auctoribus, arguitur pro hac sententia.

[Argumenta pro prima opinione]

Primo ex Sacris Litteris. Dicitur enim Ecclesiastici 15, [14-17]: Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui. Adiecit mandata et praecepta; si volueris mandata servare, conservabunt te; apposuit [t]ibi aquam et ignem; ad quod volueris porrige manum. Sed, si voluntas nostra esset praedeterminata a Deo et praemota efficaciter ad singulos actus in particulari, taliter quod suapte natura nihil posset operari, nisi secundum istam praedeterminationem efficacem Dei, non diceretur vere et proprie relicta in manu consilii sui, ut extenderet manum ad id quod vellet, sed omnino dicendum esset quod est posita in sola manu Dei, tanquam purum instrumentum, quod non potest operari, nisi secundum quod movetur a principali agente; cum ergo hoc sit contra praedicta verba Scripturae et contra alia multa testimonia sacra, quibus passim dicitur: si volueritis, fiet hoc vel illud etc., nulla ratione videtur admittenda talis praedeterminatio efficax, in ordine ad tales actus in particulari.

Secundo ex communi modo loquendi sanctorum Patrum; omnes enim dicunt ita subiacere divinae providentiae nostras operationes, ut tamen relictum sit in potestate voluntatis nostrae quod se determinet ad hoc vel illud in particulari, prout sibi placuerit, ac proinde divinam providentiam seu praescientiam nullo modo necessitare<i> nostras voluntates, neque deter-

---

541 *Op. cit.*, 1-2, q. 9, art. 4, n. 2s. Ed. Leonina, t. 6, p. 79; 1-2, q. 9, art. 6, t. 6, p. 82.

minare illas ad unum. Id sibi vult D. Dionysius, c. 9 Coelestis Hierarchiae (542), dicens nostro libero arbitrio imputandum esse quod a recto virtutis tramite deflectat vel illum sequatur, non divinae providentiae aut gubernationi; neque enim coactam (inquit) habemus vitam, neque liberi arbitrii gratia, divi[n]itus indulta mortalibus, [372v] providentiae divinae luce et splendore obtunditur, et statim: ipsa lucis participatio pro suscipientium meritis varia fit, parva scilicet vel magna, obscura vel lucida, cum tamen radius ille divinus unus ac simplex sit, eodemque modo se habeat super omnia semper explicitus; quibus verbis manifeste videtur intendere divinum concursum de se esse indeterminatum et indifferentem ad varios effectus, et modificari seu determinari ad hunc vel illum effectum per nostrum liberum arbitrium. Idem vult ipsemet Dionysius, c. 4 De divinis nominibus (543), non longe a fine, dicens divinam providentiam non violare naturam, sed conservare potius movendo unamquamque rem secundum modum et exigentiam ipsius, et ideo ait Deum providere his quae per se moventur, ut libero agantur arbitrio. Idem videtur sentire D. Augustinus l. 5 De civitate, c. 30 (544), dicens: sic itaque administrat Deus omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat; et ideo dixerat in c. 9 eiusdem libri (545): sicut omnium naturarum creator est Deus, ita et omnium potestatum dator, non voluntatum. Ubi clare insinuat quod, quamvis posse velle hoc et illud sit a Deo, tamen velle hoc determinate potius quam illud non semper est a Deo praedeterminante. Et in l. 6 Hipognosticon, circa principium, dicit idem D. Augustinus (546) Deum praedestinare quaecumque praescit futura, et ideo praedestinare unumquodque, quia quale futurum sit praescit. Idque confirmat ex Apostolo ad Romanos 8, [29]: nam quos praescivit, et praedestinavit, quasi dicat praescientiam supponi ad praedestinationem. Unde subiungit D. Augustinus non omne quod praescivit Deus praedestinat: mala enim tantum praescit et non praedestinat; bona vero et praescit et praedestinat; quod ergo bonum est praescientia praedestinat, id est, prius quam sit in re, praeordinat. Haec D. Augustinus ad verbum, manifeste significans praedestinationem seu praedeterminationem divinam non esse [373r] sine praescientia praevia, et ex eo solum vocari praedestinationem, quia Deus ordinat res in suos fines, antequam a parte rei ponantur in executione, non tamen antequam praevideantur libere operari. Sed clarius hoc docet D. Chrysostomus homilia 12 super ad Hebraeos (547), dicens: oportet nos eligere primum quae bona sunt, et tunc ipse quae sua sunt introducit, non antecedit voluntates nostras, ne laedatur liberum arbitrium; cum autem nos elegerimus multa<m>, tum nobis affert auxiliationem. Et D. Damascenus l. 1 Fidei ortodoxae, c. 18 (548) et l. 2 c. 28 (549), dicit Deum praescientia et voluntate sua praedeter-

---

542 PsDionysius, *De coelesti hierarchia,* c. 9: PG 3, 260.
543 PsDionysius, *De divinis nominibus,* c. 4, § 23: PG 3, 733.
544 Augustinus (S), *De civitate Dei,* l. 5, c. 9, n. 4: PL 41, 151.
545 *Op. cit.,* l 7, c. 30: PL 41, 220.
546 PsAugustinus, *Hypomnesticon,* l. 6, c. 2, n. 2: PL 45, 1657s.
547 Ioannes Chrysostomus (S), *Super ad Hebraeos,* Homilia 12, n. 3: PG 63, 99.
548 Ioannes Damascenus (S), *Expositio... fidei ortodoxae,* l. 1, c. 13: PG 94, 853.
549 *Op. cit.,* l. 2, c. 28; PG 94, 961.

minare omnia quae non sunt in nostra potestate. Quasi dicat: quae sunt in nostra libera potestate non praedeterminari voluntate absoluta Dei; ut recte ibi explicat Clitoveus (550). Unde in c. 29 eiusdem libri, inquit Damascenus (551), omnia quae in nobis non sunt esse divinae providentiae opera; ea vero quae in nobis sunt, non providentiae solum, sed liberae potestatis nostrae, concurrente ipsa providentia, acceptando bona et permittendo mala, quae nos libere eligimus. Et in fine eiusdem capitis distinguit divinam voluntatem antecedentem et consequentem, dicens quod voluntas antecedens est ex Deo, consequens autem ex nostra causa existit, quia videlicet non vult Deus voluntate absoluta et consequente hunc vel illum actum liberum determinate, nisi supposito quod nos velimus illum facere, et ideo concludit in c. 30 (552): opere pretium est cognoscere Deum omnia praescire, non autem omnia praedefinire atque praedestinare; praescit enim et ea quae in nobis sunt, non praedefinit autem haec, nam non [vult] pravitatem fieri, neque cogit neque vim affert virtuti. Quibus verbis clarissime docet Damascenus Deum non praedeterminasse efficaciter actus nostros liberos [373v] ante praescientiam concursus et determinationis nostri liberi arbitrii. Neque aliud vult D. Gregorius Nyssenus (553), cum inquit providentiam Dei esse eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae in nobis sunt. Et quamvis D. Thomas l. 3 Contra gentes c. 90, et in art. 1 huius quaestionis ad 1, dicat D. Damascenum et Gregorium Nyssenum solum intendere non ita praedefinire Deum actus liberos, ut imponat necessitatem et coactionem repugnantem libertati, tamen revera amplius videntur intendere isti sancti; quod scilicet divina voluntas et providentia non determinat efficaciter et in particulari nostras actiones liberas, ante praevisionem nostri concursus et determinationis, quia reputant impediri nostram libertatem ex tali praedeterminatione divina. His consentit Beda, tomo 8 suorum operum, in libro Variarum quaestionum, q. 13 (554), ubi ex professo quaerit quomodo cum praescientia et praedestinatione Dei maneat libera potestas arbitrii; et respondet quod sicut praescientia non est ante opera praesentia aeternitati, ita neque praeordinatio aut praedestinatio, et inde colligit praedestinationem posse iuvari precibus sanctorum. Accedit et Faustus, Galliarum episcopus, qui ante hos mille annos scripsit duos libros De gratia et libero arbitrio, in quibus ex professo videtur confirmare istam opinionem, maxime l. 1, c. 4, 9 et 12 (555), et l. 2, c. 2 (556), ubi inter alia inquit: sed adhuc dicis quia opera ac voluntates hominum de nutu et impulsu praescientiae caelestis incipiant; non ita est, hoc potius agnosce, quod praescientia Dei

---

550 Clictoveus Iudocus, *Theologia Domasceni quatuor libris explicata et adiecto ad litteram commentario elucidata*, Parisiis 1512. No hemos tenido a mano esta obra, para constatar la cita.

551 Ioannes Damascenus (S), *Expositio... fidei ortodoxae*, l. 2, c. 29: PG 94, 964-969.

552 *Op. cit.*, l. 2, c. 30: PG 94, 969-972.

553 PsGregorius Nyssenus (Nemesius Episc. Emesenus), *De natura hominis*, c. 44: PG 40, 813.

554 PsBeda, *Aliquot quaestionum liber*, q. 13: PL 93, 466ss.

555 Faustus Rhegiensis (S), *De gratia et libero arbitrio*, l. 1, c. 4.9.12: PL 58, 789ss. 795s. 801ss.

556 *Op. cit.*, l. 2, c. 2: PL 58, 815s, praecipue 816.

de materia humanorum actuum sumat exordium; quid de nobis praescire ac praeordinare debea[t] Deus quantum pertinet ad futurum, in profectu hominis defectuque consistit. Eamdem sententiam repetit pluries in eodem capite et in capite sequenti, et in c. 6 eiusdem libri 2 (557). Et quamvis iste auctor apud Tritenium (558) et alios [374r] habeatur suspectus de haeresi pelagiana, quae totum tribuebat libero arbitrio, eiusque opera connumerentur inter apocripha in c. Sancta Romana d. 15 (559), tamen revera fuit vir doctissimus et valde alienus ab haeresi pelagiana, ut patet ex his quae de ipso refert Genarius in eius Vita (560). Et ex epistola eiusdem Fausti ad Lucium presbyterum (561), et ex ipsismet libris De gratia et libero arbitrio, qui habentur in Bibliotheca sanctorum Patrum tomo 5. Nam in illis late impugnat ex professo haeresim pelagianam, docens, sine gratia Dei praeveniente et adiuvante atque perficiente, nihil posse operari homines ad vitam aeternam conducens (562). Denique D. Iustinus martyr, in Quaestionibus ad [ab] orthodoxos. q. 58 (563); Origenes, super ad Rom. 8 (564), Chrysostomus, homilia 60 super Matthaeum (565), et homilia 28 super 1 ad Corinthios (566); Hieronymus, super Ieremiae 26, in principio (567), et super illud Ezechielis 2, [5] (568): si forte vel ipsi audiant; D. Augustinus, libro 5 De civitate, c. 10 in fine (569); D. Anselmus libro De concordia praedestinationis et liberi arbitrii c. 1 et 2 (570); Beda, ubi supra (571), Boetius, 5 De consolatione , prosa 6 (572); Hugo de Sancto Victore l. 1 De sacramentis, parte 2, c. 17 et 18 (573), et alii Patres docent communiter res pendentes ex libero arbitrio, non ideo futuras esse, quia praesciuntur a Deo, sed ideo praesciri quia futura sunt, secundum determinationem nostri liberi arbitrii, quam Deus presentem habet ab aeterno, propter infinitum ambitum suae aeternitatis. Et idem videtur supponere D. Thomas, supra q. 14, art. 13, ubi docet futura contingentia non cognosci infallibiliter et certe a Deo, prout habent esse in suis causis, quia ibi non habent esse cer-

---

557 *Op. cit.*, l. 2, c. 3.6: PL 58, 816s. 821-824.

558 Creemos que se referirá a JUAN DE HEIDEMBERG (TRITHEMIUS), que tiene un libro *De scriptoribus ecclesiasticis*, editado muchas veces, por ejemplo, en Colonia, 1531, 1540, 1546 (HURTER, *Nomenclator*, 2, 1166). No hemos tenido a mano esta obra, para constatar la cita.

559 *Corpus Iuris Canonici*, c.3, D 15, ed. FRIEDBERG 1.36.

560 GENNADIUS MASSILIENSIS *De scriptoribus ecclesiasticis liber*, c.85:PL 58, 1109s

561 FAUSTUS REGHIENSIS (S), *Epistola* 1. *Ad Leontium Papam*: PL 58, 835ss. Creemos que ésta es la carta a que debe aludir Marcos. La segunda, *Ad Lucidum presbyterum*, no parece toque nada relativo a esta materia.

652 FAUSTUS REGHIENSIS (S), *De gratia Dei et libero arbitrio*, per totum: PL 58, 783-836.

563 IUSTINUS (S), *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, q. 58: PG 6, 1299.

564 ORIGENES, *Homilia super ad Romanos* [8], l.7, n.8:PG 14, 1124.

565 IOANNES CHRYSOSTOMUS (S), *Homilia* 60 *super Matthaeum*: PG 58,574s.

566 IOANNES CHRYSOSTOMUS (S), *Homilia* 28 *super* 1 *ad Corinthios*: PG 61,231s.

567 HIERONYMUS (S), *Super Ieremiae* 26, in principio: PL 24,877.

568 HIERONYMUS (S), *Commentarium in Ezechielem prophetam*, l. 1: PL 25, 33s.

569 AUGUSTINUS (S), *De civitate Dei*, l.5, c.10, n.2:PL 41,153.

570 ANSELMUS (S), *De concordia praescientiae et praedestinationis*... q.1, c.1s. Ed. SCHMITT 2, 245-250.

571 PSBEDA, *Aliquot quaestionum liber*, q. 13: PL 93, 468.

572 BOETHIUS ANICIUS, *De consolatione philosophiae*, l.1, prosa 6:PL 63, 649-655

573 HUGO DE S. VICTORE, *De Sacramentis*..., l.1, parte 2, c.17s:PL 176, 212s.

tum et determinatum, sed cognosci certo et infallibiliter in quantum habent esse in praesentia aeternitatis.

[Tertio.] Sed iam arguitur ratione, et sit tertium argumentum, quia, si Deus praedeterminat efficaciter voluntatem nostram ad omnes et singulos actus in particulari, ante praevisionem concursus et determinationis ipsius voluntatis, sequitur quod voluntas [374v] nostra determinetur ab extrinseco in omni sua operatione et non a se ipsa; consequens est contra rationem libertatis: ergo. Sequela est manifesta: non enim est intelligibile quod Deus determinet efficaciter voluntatem creatam ad unam partem ante concursum ipsius voluntatis, quin ipsa voluntas sit determinata ab extrinseco, non a se, sicut non est intelligibile quod ignis comburat lignum, quin lignum comburatur ab igne extrinseco: ratio est quia ratio libertatis consistit in quadam indeterminatione et indifferentia ad utrumlibet: ergo non potest stare cum determinatione ad unum, proveniente ab extrinseco et non ab ipsa voluntate.

Dices quod determinatio et decretum sive dispositio Dei nihil ponit formaliter in nostra voluntate, sed tantum in ipso Deo, ut de praedestinatione dixit D. Thomas in art. 2 huius quaestionis, et ideo determinatio seu ordinatio divina non tollit indeterminationem et indifferentiam intrinsecam naturae voluntatis, quae sola est necessaria ad libertatem.

Sed haec solutio non evacuat vim argumenti, quia, licet determinatio divinae voluntatis non ponat formaliter aliquid in nostra voluntate, ponit tamen effective et in executione: ergo, si Deus ordinat et determinat efficaciter quid factura sit ista voluntas hic et nunc, priusquam intelligatur ipsa concurrere aut se determinare, necessario dicendum est quod imprimitur sibi aliquid a Deo per modum formae aut actionis realis, praevium ad actualem motionem et concursum ipsius voluntatis, ratione cuius sit determinata formaliter et intrinsece ad unum ante actualem operationem suam, ac per consequens non manebit indifferens, prout requiritur ad rationem libertatis.

Confirmatur, quia nos non possumus colligere vel distinguere volitiones liberas in Deo, nisi per effectus quos ad extra producit; ergo, si ponimus Deum absolute et efficaciter voluisse quod ego vellem hic et nunc legere, antequam videret concursum actualem meae voluntatis ad vo[375r]lendum legere, necessario dicendum est quod in executione ponit in mea voluntate aliquid praevium actuali volitioni, ratione cuius ipsa voluntas sit determinata, quasi in actu primo ad talem volitionem, vel certe ponit (d) directe et immediate ipsam actualem volitionem, ante concursum vel efficientiam meae voluntatis, quod est manifeste implicatorium: contrarium enim volitionis actualis est quod non procedat efficienter a voluntate cuius est volitio.

Quarto arguitur, quia ex tali praedeterminatione praevia et efficaci consequitur necessario quod voluntas creata velit id quod Deus determinavit eam velle; ergo, si omnia sunt praedeterminata efficaciter et in particulari, omnia volumus necessario, et nihil libere: libertas enim repugnat necessitati. Antecedens probatur, quia, si non sequeretur necessario id

---

d Ms ponit *repetido.*

quod Deus determinavit voluntate absoluta et efficaci, posset impediri et frustrari talis voluntas divina, quod est absurdum. Dices quod [ex] illa praedeterminatione Dei non sequitur necessario, simpliciter et in sensu diviso quod ego velim [id] quod Deus determinavit me velle, sed solum sequitur necessario, in sensu composito et ex suppositione talis praedeterminationis; necessitas autem ex suppositione non tollit libertatem. Sed contra, quia, licet necessitas ex suppositione et in sensu composito non tollat libertatem, quando suppositio cum qua fit sensus compositus est concomitans actum voluntatis vel dependens ab illo, prout communiter dicitur, ut necesse est Petrum loqui dum loquitur; tamen, quando suppositio est antecedens actum voluntatis et omnino independens ab illo, videtur procul dubio tollere libertatem respectu effectus, qui sequitur necessario ex tali suppositione; si enim esset necessarium me loqui modo, ex suppositione et in sensu composito quod Petrus ambulet, sicut non subest meae libertati Petrum ambulare vel non ambulare, ita etiam non subesset meae libertati hoc quod est me loqui modo. Si ergo determinatio voluntatis divinae est posita antecedenter ad meam voluntatem et omnino independenter ab eius concursu, quidquid sequitur necessario, ex suppositione illius determinationis et in sensu composito quod talis determinatio est facta, [375v] sequetur etiam independenter a mea libertate, atque adeo non erit mihi liberum loqui vel non loqui, velle aut non velle, si Deus praedeterminavit illo modo quod loquerer aut vellem hic et nunc.

Dices verum esse quod, quando necessitas ex suppositione antecedente et independente a voluntate provenit ex aliqua causa particulari creata non stat libertas cum tali necessitate; sed, si proveniat ex causa prima increata et universalissima, non destruit neque impedit libertatem, quia ad infinitam efficaciam et virtutem talis causae pertinet quod causet operationes omnium inferiorum causarum, non solum quoad substantiam ipsarum operationum, sed etiam quoad modum, qui est libere vel contingenter aut necessario operari; unde, sicut ex suppositione praedeterminationis divinae, quod ego vellem legere hic et nunc, sequitur necessario me velle legere, ita etiam sequitur necessario quod hoc vellem libere.

Sed contra, quia videtur manifesta repugnantia et implicatio dicere quod Deus faciat quod ego vellem hic et nunc libere, et quod nihilominus ponat aliquid praevium meae voluntati<s>, ex cuius suppositione necessario sequatur quod hoc vellem determinate et non aliud; in eo enim quod dicit me libere velle, importatur intrinsece quaedam indifferentia ad volendum vel non volendum, consideratis omnibus quae praecedunt meam volitionem; in eo autem quod supponit aliquid praevium, ex cuius suppositione sequitur necessario quod debeam velle hoc determinate, importatur intrinsece quaedam determinatio ad unum; est autem manifesta implicatio quod cum illa indifferentia stet ista determinatio; ergo etiam est implicatio dicere quod faciat Deus me velle libere praedeterminando efficaciter me ad volendum ita, ut ex suppositione talis praedeterminationis non possem non velle hic et nunc quod Deus determinavit me velle.

Quinto arguitur, quia de ratione libertatis est quod, positis omnibus praeviis et requisitis ad operandum, possit nihilominus voluntas prodire in actum vel ab eo cessare; sed, posita praedeterminatione efficaci Dei ad hoc quod ego legam modo, [376r] non possum non legere; ergo si talis

praedeterminatio requiritur ad hoc quod velim, non ero liber ad cessandum a volitione.

Confirmatur, quia, si esset necessaria ex natura rei ista praedeterminatio ad singulos actus in particulari, sequeretur quod ea quae non sunt praedeterminata a Deo non caderent sub nostra libertate, ac proinde non esset in nobis facultas libera ad faciendum aliud vel aliud quam facimus.

Neque obstat dicere quod simpliciter possumus aliter facere; cum enim voluntas nostra ex natura rei subordinetur divinae voluntati et providentiae, simpliciter et absolute loquendo, si de ratione providentiae esset quod nihil fieri posset a nobis quod non fuerit praedeterminatum efficaciter et in particulari per divinam voluntatem, manifeste sequitur quod sit nobis impossibile ex natura rei, atque adeo simpliciter et absolute loquendo, velle aliud vel aliter quam Deus praedeterminavit, ac proinde nullus videtur relinqui locus libertati.

Sexto arguitur, quia non potest dici quod Deus praedeterminaverit efficaciter et in particulari actus malos, etiam pro materiali, ut visum est supra art. 2, et latius dicemus statim; ergo nec praedeterminavit alios actus liberos. Consequentia probatur, quia omnes rationes, quae probant esse necessariam huiusmodi praedeterminationem in quibusdam actibus liberis, probant etiam de actibus malis quoad substantiam et pro materiali; tota enim ratio ponendi istam praedeterminationem est ad salvandam causalitatem et providentiam divinam respectu nostrorum actuum; constat autem quod actus mali pro materiali et quoad substantiam subsunt divinae causalitati et providentiae, sicut omnes alii actus.

Septimo, quia, si aliqui actus liberi essent praedeterminati a Deo efficaciter et in particulari, maxime actus supernaturales et meritorii; sed isti non; ergo nulli. Maior de se patet, et ab omnibus conceditur. Minor autem probatur ex concilio Tridentino, sessione sexta, cap. 5 (574) et can. 4, (575), ubi definitur liberum arbitrium posse dissentire [376v] Deo excitanti et vocanti per gratiam praevenientem, quod non esset verum, si Deus praedeterminaret efficaciter singulos actus supernaturales et meritorios, et secundum illam praedeterminationem efficacem excitaret, et vocaret nos per auxilium efficax praeveniens consensum. Neque valet dicere quod concilium ibi solum intendit quod possumus dissentire in sensu diviso; cum enim dicat nos posse dissentire gratiae vocanti et excitanti, iam supponit quod habemus gratiam praevenientem, qua excitamur et vocamur, atque adeo intendit quod ex suppositione et in sensu composito cuiuscumque vocationis et motionis praevenientis nostrum consensum actualem, possumus dissentire, ac proinde nulla motio divina antecedens nostrum consensum liberum est efficax, neque procedit ex voluntate absoluta Dei causandi nostrum consensum.

Confirmatur, quia, si esset necessaria talis praedeterminatio efficax ad quemlibet actum supernaturalem et meritorium, sequeretur non esse imputandum homini quod non habeat tales actus; consequens est absurdum et contra fidem, ut constat; ergo. Sequela patet, quia non est impu-

---

574 ConcTrid 5,792s.
575 ConcTrid 5,798.

tandum homini, si non faciat id ad quod faciendum non habet auxilia necessaria; constat autem quod ille qui non facit actum supernaturalem et meritorium non habet istam praedeterminationem efficacem; si ergo est necessaria ad tales actus, manifestum est quod non habuit auxilium necessarium ex parte Dei, ac proinde non [est] dicendum quod Deus dederit illi auxilium sufficiens ad salutem; nihil enim sufficit seclusa ista praedeterminatione, supposito quod sit necessaria. Confirmatur praeterea, quia sequitur negotium salutis et perditionis totaliter esse referendum in Deum et nullo modo in liberum arbitrium, nam, Deo praedeterminante et dante auxilium efficax praevium, infallibiliter et inevitabiliter faciet homo opus salutis, ad quod ordinatur per talem [377r] praedeterminationem et auxilium, Deo autem non dante hoc auxilium, infallibiliter et inevitabiliter deficiet homo ab opere salutis. Si ergo praedeterminatio efficax dandi vel non dandi tale auxilium facta est independenter omnino a nostro libero arbitrio, et ante omnem praevisionem sui consensus, nihil restat tribuendum illi in negotio salutis vel perditionis; hoc autem est contra fidem, ut patet ex concilio Tridentino sess. 6, per totam (576), maxime c. 5, 11 et 13 (577) et can. 4, 6 et 22 (578) ubi definitur in potestate liberi arbitrii situm esse vias suas bonas facere vel malas, quia nunquam per Deum stat quominus peccator convertatur ad iustitiam et in accepta iustitia perseveret, operando quaecumque sunt necessaria ad salutem.

Octavo arguitur, quia vel ista praedeterminatio et auxilium efficax praevium, quod dicitur esse necessarium ad singulos actus liberos, tenet se ex parte principii operativi, quasi complendo liberum arbitrium in actu primo, vel tenet se ex parte actus secundi, qui est actualis operatio; neutrum potest dici; ergo. Maior cum consequentia de se patet. Minor probatur, quia, si dicatur istam praedeterminationem efficacem esse necessariam ad hoc quod voluntas sit complete constituta in actu primo et in ratione principii operativi, manifeste consequitur quod qui non sunt praedeterminati illo modo ad operationes supernaturales, non habent auxilium sufficiens quo possint tales operationes exercere, atque adeo non est illis imputandum quod [illas] non exerceant, quia carent principio operativo seu potentia ad illud operandum. Si autem dicatur esse necessarium huiusmodi auxilium efficax praevium ex parte actus secundi, et per modum actualis operationis, sequitur manifeste quod voluntas creata habeat se mere passive recipiendo ipsam operationem seu volitionem, quam Deus solus in illa facit, ac proinde non concurret libere immo neque vitaliter, quod est [377v] absurdum; ergo. Confirmatur, quia, si ut quidam dicunt auxilium efficax praevium non est aliud quam ipsa volitio nostra, ut efficienter procedit a Deo, sequitur quod sicut ante omnem actionem et concursum voluntatis nostrae praeintelligitur divina praedeterminatio et auxilium efficax, secundum oppositam sententiam, ita etiam debeat intelligi nostra volitio ante omnem actionem vel concursum nostrae voluntatis; consequens implicat contradictionem; ergo.

---

576 ConcTrid sess. 6 Decretum de iustificatione, 5, 790-799.
577 ConcTrid 5, 792s. 795s.
578 ConcTrid 5, 798s.

Nono. Sequitur ex opposita sententia non minus esse praedestinatos homines ad eventus temporales et humanos, quos suis actibus sive bonis sive malis consequuntur, quam fuerint praedestinati sancti ad aeternam beatitudinem et ad certos actus meritorios, quibus illam consequuntur, atque adeo nullum erit speciale mysterium nullave specialis difficultas in negotio praedestinationis; consequens est contra communem sensum fidelium et theologorum omnium; ergo.

[Decimo] Denique opposita sententia favet haeresi praedestinatorum, qui, ut refert Castro, verbo praedestinatio, haeresi 1 ex Sigisberto et aliis (579), dicebant nulli hominum prodesse opus bonum vel malum obesse, sed omnia pendere ex sola praedestinatione vel praescientia divina. Videtur etiam opposita sententia multum favere haereticis manichaeis, wiccleffitis et lut[h]eranis, negantibus liberum arbitrium, et dicentibus omnia evenire absoluta necessitate; non enim intendebant isti haeretici quod nostra voluntas determinata sit ad unum suapte natura, aut quod cogatur a Deo, immo admittunt quod ipsa ex deliberatione agit secundum actualem propensionem et inclinationem suam; sed solum dicunt non esse liberam in suis operationibus, ex eo quod necessitatur per determinationem divinae voluntatis et provi[378r]dentiae, quae totaliter et absolute praevenit concursum nostrae voluntatis, ut latius explicant istorum haereticorum sententiam Waldensis, ubi supra, c. 23 (580) et Decanus in illo art 7 (581), et Albertus Pig[h]ius, l. 8 De libero arbitrio, c. 4 (582). Cum ergo sententia istorum haereticorum fuerit damnata per concilium Constantiense, sess. 8 (583), et Tridentinum sess. 6 (584), in sensu quo defendebatur ab illis, omnino videtur tenendum, ne coincidamus cum istis haereticis, quod non datur praedeterminatio absoluta et efficax Dei ad actus nostros in particulari. Confirmatur, quia, si Deus vellet necessitare nostram voluntatem, ita quod non operetur libere, prout necessitare potest secundum communem sententiam theologorum, non aliter id faceret, quam praedeterminando illam, et praemovendo per auxilium efficax praevium absoluta voluntate ordinatum ad tale opus.

Ex his infertur quod secundum istam opinionem, datis duobus hominibus aequaliter affectis et dispositis in animo et corpore, taliter quod sint omnino aequales quoad omnia quae praecedunt actualem consensum et concursum voluntatis, sive ex parte Dei, sive ex parte hominis, sive ex parte daemonis, potest contingere quod unus de facto consentiat et alius non consentiat, ut tota ratio diversitatis vel inaequalitatis inter illos proveniat ex ipsorum libera voluntate, quod expresse concedit Decanus, ubi su-

---

579 Alphonsus a Castro. *Adversus omnes haereses...*, l. 12, s. v. Praedestinatio (*Opera*. Matriti 1773, t. 1, p. 425).

580 Waldensis Thomas, *Doctrinale antiquitatum fidei* l. 1, art. 1, c. 23, t. 1, col. 126-131.

581 Tapper Ruardus, *Explicationes articulorum... circa dogmata ecclesiastica*, art. 7, p. 257ss.

582 Albertus Pighius, *De libero hominis arbitrio et divina gratia*, l. 8, c. 4, Coloniae 1542, fol. 140r-145r.

583 Concilium Constantiense, sess. 8, art. 27: Mansi 27, 633.

584 ConcTrid, sess. 6, can. 6: ed. Goerr. 5, 798.

pra, propositione 10, et citat pro sua sententia Driedonem et D. Augustinum, l. 12 De civitate, c. 6 (585).

[Secunda opinio]

His verumtamen non obstantibus, est alia secunda opinio per oppositum extremum, tenens quod voluntas creata in omni sua operatione, tam naturali quam libera, tam bona quam mala, indiget praedeterminatione divina absoluta et concursu efficaci praevio, ap[p]licante ipsam voluntatem ad operandum singula opera in particulari, taliter quod, ex suppositione huiusmodi [378v] praedeterminationis et concursus sequitur infallibiliter et inevitabiliter quod ipsa voluntas actualiter operetur. Ita tenent multi recentiores discipuli D. Thomae, supra q. 14, art. 13; q. 19, art. 8, et q. 22, art. 2 et 4. Et idem videtur supponere Soto l. 1 De natura et gratia, c. 16 (586), et Medina, 1-2, q. 109, art. 2, circa finem (587), quamvis non adeo aperte. Solent etiam citari in favorem huius sententiae Durandus 1, d. 46, q. 1, art. 2 (588); Capreolus 1, d. 45, art. 2, concl. 5 (589); Dionysius 1, d. 39, q. 2 (590); et Ferrariensis 1 Contra gentes, c. 85 (591). Sed, ut verum fatear, isti auctores in illis locis parum vel nihil favent huic opinioni, ut patet intuenti. Immo Durandus potius videtur declinare in oppositam sententiam, nam ibi et 2, d. 1, q. 5 (592), negat Deum concurrere immediate ad actiones voluntatis et aliarum causarum secundarum. Solus Scotus inter antiquos theologos videtur expresse tenere istam opinionem. Ait enim in 1, d. 39, q. unica, concl. 3 (593), Deum cognoscere certo et infallibiliter omnia futura contingentia et omnes eventus liberos in determinatione suae voluntatis absolutae et efficacis. Favet etiam multum huic sententiae D. Thomas supra, q. 14, art. 8 et 13; et q. 19, art. 8; et q. 22, art. 2 et 4. quatenus docet divinam praescientiam, voluntatem et providentiam nullatenus pendere ex rebus creatis, sed omnia potius pendere et provenire ex illa, non solum in communi, sed etiam in particulari cum quadam necessitate, ex suppositione divinae providentiae et voluntatis divinae. Unde in 3 Contra gentes c. 94, inquit omnia, quantumcumque minima, fuisse ab aeterno ordinata in divina praemeditatione. In 1-2, q. 10, art. 4, ad 3, inquit quod, Deo movente voluntatem creatam, est impossibi-

---

585 Tapper Ruardus, *Explicationes articulorum... circa dogmata ecclesiastica*, art. 7. Decima propositio, p. 224. Cita primero a San Agustin, *De civitate Dei*, l. 12, c. 6 [PL 41, 353ss] y luego a Driedo, *De captivitate et redemptione generis humani*, l. 1, circa finem tractatus de praeparationibus ad gratiam fidei.

586 Soto Dominicus, *De natura et gratia*, l. 1, c. 16, p. 55-61.

587 Medina Bartholomaeus, *Expositio in primam secundae*, q. 109, art. 2, Venetiis 1602, p. 576s.

588 Durandus, *In P. Lombardi Sententias theologicas*, l. 1, dist. 46, q. 1, art. 2, p. 101s.

589 Capreolus Ioannes, *Defensiones theologiae...*, In 1 Sententiarum, dist. 45, art. 2, concl. 1, p. 573.

590 Dionysius Carthusianus, *In Sententiarum librum primum commentarii locupletissimi...*, In 1, dist. 39, q. 2, Venetiis 1584, t. 1, p. 568s.

591 Ferrariensis, *Commentaria in Summam contra Gentiles*, l. 1., c. 85. Ed. Leonina, t. 13, 236.

592 Durandus, *In Petri Lombardi Sententias theologicas*, l. 2, dist. 1, q. 5, p. 111s.

593 Scotus Ioannes Duns. *In 1 Sententiarum*, dist. 39, q. un., concl. 3 (*Opera omnia*, Parisiis 1893, t. 10, p. 638s).

le ex suppositione quod voluntas non moveatur, volendo id, ad quod Deus illam movet.

[Argumenta pro secunda opinione]

[Primo.] Sed quidquid sit de auctoribus, arguitur primo pro hac sententia ex Sacris Litteris; dicitur enim ad Ephesios 1, [11] quod Deus ope[379r]ratur omnia secundum consilium voluntatis suae. Ad Philippenses 2, [13]: Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate; ad Romanos 9, [18]: cuius vult miseretur, et quem vult indurat; Proverbiorum 16, [4]: universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum. Et c. 21, [1]: cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit inclinabit illud; Isaiae 26, [12]: omnia opera nostra operatus est nobis; ac tandem Ioannes 15, [5]: sine me nihil potestis facere. Neque obstat dicere quod haec testimonia solum probant Deum sola sua voluntate et providentia concomitanter concurrere ad nostras operationes, secundum quod liberum arbitrium pro potestate sibi divinitus tradita se ipsum determinat. Hoc (inquam) non obstat quia Ieremiae 10, [23] dicitur: non est hominis via eius, neque viri est ut ambulet et dirigat gressus suos; et c. 18, [6]: sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israel; et Isaiae 10, [15]: numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur? Quibus in locis clare denotatur non esse in potestate liberi arbitrii se ipsum determinare ad bonum vel malum, nisi secundum quod praedeterminatur et praemovetur ex divina providentia et voluntate. Unde Isaiae 41, [23]: bene quoque aut male, si potestis, facite; quasi dicat neque in bonum neque in malum habere nos potestatem, sed totum esse Dei; et hinc est quod 2 Regum 16, [10] dicitur Deum praecepisse Semei quod malediceret David, et 2 Paralipomenon 10, [15] dicitur voluntatis Dei fuisse quod Roboam non acquiesceret sanis consiliis seniorum, sed sequeretur stulta consilia adolescentum; et Ezechielis 14, [9]: propheta cum erraverit, ego Dominus decepi prophetam illum. Ex quibus locis manifeste colligitur non solum bona opera, sed etiam mala provenire ex praedeterminatione divinae voluntatis et [379v] consilio.

Confirmatur ex D. Augustino, De gratia et libero arbitrio, c. 20 et 21 (594), ubi propter haec et alia testimonia Scripturae concludit Deum operari in cordibus hominum, inclinando eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis ipsorum; et l. 5 De civitate, c. 8 et 9 (595) approbat sententiam Homeri, Senecae et aliorum philosophorum dicentium tales esse hominum mentes et voluntates, diebus et horis singulis, quales Deus voluit in eis fingere seu formare. Unde inquit quod, si nomine fati intelligant philosophi ipsam Dei Summi voluntatem, cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, non solum per causas naturales, sed etiam per voluntarias et liberas, non est damnanda ipsorum sententia. Et idem intendit in c. 1 eiusdem libri

---

594 AUGUSTINUS (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 20s: PL 44, 906-909.
595 AUGUSTINUS (S), *De civitate Dei*, l. 5, c. 8s: PL 41, 148. 150s.

(596): si haec propterea quisque fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. Ubi clare intendit D. Augustinus omnes nostras operationes, quantumcumque liberas, provenire inevitabiliter ex voluntate Dei, ad eum fere modum quo antiqui quidam philosophi dicebant omnia provenire ex fatali quadam necessitate. Et idem videntur intendere alii sancti Patres communiter, dicentes nihil fieri, quantumcumque vile et minimum, nisi secundum Dei providentiam et voluntatem, iuxta illud Matthaei 10, [29] et Lucae 12, [6]: nonne quinque passeres veneunt dipondio et unus ex illis non [ca]det super terram sine patre vestro. [Unde] (e) D. Hieronymus, super verba Ieremiae 10 [23] iam citata: (597) erubescant novi praedicatores, qui aiunt unumquemque suo arbitrio regi, cum et hic propheta dicat: non est hominis via eius, et David [Ps. 36, 23] canat: a Domino gressus hominis dirigentur.

Secundo arguitur ratione, quia Deus per suam voluntatem est causa [380r] cuiuscumque operationis seu volitionis et determinationis voluntatis creatae. Ergo prius vult determinate et in particulari omnes et singulas operationes, volitiones et determinationes nostras, quam voluntas nostra velit, aut operetur, et determinet. Consequentia est nota, quia omnis causa est prius saltem ordine naturae quam suus effectus; antecedens probatur, quia ut visum est supra q.14, art.8, et q. 19, a. 4 certum est secundum fidem quod Deus causat per intellectum et voluntatem quidquid habet esse in mundo extra ipsum Deum, sive sit accidens sive substantia, sive operatio sive modus operationis; totum enim hoc profitemur, cum dicimus Deum esse factorem visibilium omnium et invisibilium. Confirmatur, quia proprium est agentis per intellectum et voluntatem, ut prius concipiat, et mente disponat atque velit producere suum effectum, quam effectus ipse producatur, et habeat esse a parte rei.

Tertio. Quia, si ad hoc quod Deus determinate velit me legere modo, debuit expectare concursum et determinationem meae voluntatis, sequitur quod voluntas mea determinet, limitet et modificet voluntatem divinam; immo sequitur quod voluntas mea habeat aliquam efficientiam, concursum vel determinationem, cuius Deus non sit causa immediata. Consequens est contra fidem; ergo. Sequela patet, quia Deus nihil causat, nisi volendo quod sit; si ergo concursus et determinatio meae voluntatis praecedit volitionem determinatam Dei, praecedet etiam eius causalitatem ac proinde non causabitur ab ipso Deo, sed potius erit causa determinans divinam volitionem. Minor patet, quia fides docet Deum esse primam causam omnium rerum, taliter quod ab ipso dependent omnes aliae causae, non solum in essendo, sed etiam in operando secundum quodcumque genus causae.

Neque obstat dicere quod divina voluntas non expectat actualem determinationem meae voluntatis, ut est in pro[380v]pria differentia tem-

e Ms Ubi *tachado.*

596 *Op. cit.,* l. 5, c. 1: PL 41, 141.
597 Hieronymus (S), *In Ieremiam,* l. 2, c. 10, v. 23: PL 24, 780.

poris, sed solum expectat praevisionem illius, ut est in praesentia aeternitatis.

Contra, quia ista praevisio non potest esse certa et infallibilis, seclusa praedeterminatione divinae voluntatis, nisi in quantum supponit determinationem meae voluntatis, ut est in se ipsa praesens aeternitati; ergo, si determinatio divinae voluntatis expectat et praesupponit praevisionem determinationis et concursus meae voluntatis, necessario dicendum est quod etiam expectat et praesupponit ipsam determinationem et concursum meae voluntatis, ut est actualiter in se ipsa.

Quarto. Quia Deus habet providentiam omnium rerum et omnium nostrarum operationum, non solum in communi, sed etiam in particulari, ut ex Sacris Litteris probatum est supra, q. 22, art. 2; ergo, priusquam intelligantur esse in se ipsis aut in praesentia aeternitatis, determinavit Deus voluntate absoluta et efficaci omnes et singulas nostras operationes in particulari. Patet consequentia, quia de ratione providentiae est praevenire consilio et electione quae futura sunt, antequam habeant esse praesentialiter in se ipsis.

Confirmatur, quia, licet possit utcumque intelligi, seclusa ista praedeterminatione divina, Deum per suam providentiam ordinare res in debitos fines, postquam facta sunt, non tamen potest intelligi quod vere et proprie providerit, ut fierent (f) in particulari hic et nunc; esset autem maxima imperfectio divinae providentiae, si non providisset in particulari fieri quidquid a parte rei fit; nam tunc evenirent Deo aliqua casualiter et fortuitu praeter eius intentionem; ergo.

Quinto et ultimo arguitur, quia ex opposita sententia sequitur posse contingere quod, datis duobus peccatoribus cum aequali prorsus auxilio praeveniente ex parte Dei, unus de facto convertatur et alius non; consequens est periculosum in fide; ergo. Sequela conceditur ab oppositum [381r] opinantibus. Minor probatur, quia, si cum aequali prorsus auxilio praeveniente convertitur unus prae alio, actualis conversio erit tribuenda humanis viribus, et tota efficacia auxilii proveniet ex humano conatu et diligentia, atque adeo erit verum quod homo iustus discernit se ab alio per proprias vires naturae, ac per consequens poterit gloriari in se ipso adversus illum, contra illud Pauli 1 ad Corinthios 4, [7] : quis enim te discernit? quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris? etc. Haec autem omnia sunt manifeste falsa, et sapiunt multum haeresim Pelagii, saepissime damnatam in Ecclesia; ergo.

[Tertia opinio]

Inter has duas opiniones extremas est tertia opinio media, dicens aliquos actus liberos praedefiniri seu praedeterminari efficaciter a Deo, alios vero non. Et quidem aliqui censent omnes actus bonos vel indifferentes, sive in genere gratiae sive in genere moris, esse praedefinitos in particulari a Deo; actus vero malos et culpabiles non esse praedefinitos, etiam quoad substantiam et materialem entitatem ipsorum. Ita videtur dicere

---

f Ms fierint

Capreolus 2, d. 28, art. 3, ad 12 contra 2 conclusionem (598), cum Gregorio ibidem (599) et Marsilio, ubi supra (600). Alii dicunt solos actus supernaturales et meritorios esse praedefinitos, non autem actus pure morales. Ita Cosmas Philiarchus ubi supra (601); immo dicit iste auctor quod non omnes actus supernaturales et meritorii praedefiniuntur a Deo, sed illi tantum qui necessarii sunt ad iustificationem hominis praedestinati; sequentes enim actus, quibus meremur augmentum gratiae et gloriae, non sunt praedefiniti secundum ipsum. Alii dicunt in statu naturae integrae non fuisse praedefinitos a Deo actus humanos in particulari, sed in statu naturae corruptae praedefiniri actus bonos, non autem malos. Ita insinuat Marsilius, ubi supra (602). Alii demum novissime dicunt actus malos nullatenus praedefiniri, etiam quoad substantiam [381v] et pro materiali, reliquos vero omnes praedefinitos fuisse a Deo, non physice sed moraliter. Vocant isti praedeterminationem physicam eam quae fit per realem immutationem voluntatis creatae, praeviam actioni et concursui ipsius, ad eum modum quo ipsa voluntas immutat realiter et physice potentias inferiores sibi subditas, quando utitur illis et applicat ad proprios actus; moralem vero praedeterminationem vocant eam quae fit sine reali et physica immutatione praevia, per solas exhortationes et consilia interna, inspirando et alliciendo voluntatem, ut ipsa se determinet physice ad illud numero opus, quod Deus aeterno suo consilio praedefinivit, et decrevit fieri.

[Conclusiones pro resolutione quaestionis]

Pro resolutione huius gravissimae quaestionis sit:

Prima conclusio: Loquendo de actibus malis moraliter, omnino tenendum est non fuisse praedefinitos in particulari, etiam quoad substantiam et pro materiali, voluntate absoluta et efficaci Dei, ante praevisionem concursus liberi arbitrii creati.

Hanc intendunt auctores primae et tertiae opinionis, praesertim Waldensis, l. 1 Doctrinalis fidei, c. 24 (603), ubi ex professo probat primam radicem et causam malorum actuum esse voluntatem depravatam.

Probatur primo ista conclusio ex Sacris Litteris, Psalmi 5, [5]: non Deus volens iniquitatem tu es; Ecclesiastici 15, [12]: ne dicas: ille (scilicet Deus) me implanavit; Oseae 13, [9]: perditio, tua, Israel; et Iacobi 1, [13]: Deus intentator malorum est; Proverbiorum 19, [3]: stultitia hominis supplantat gressus eius, et contra Deum fervet animo suo; vel

---

598 Capreolus Ioannes, *Defensiones theologiae...*, In 2 Sententiarum, dist. 28, q. 1, art. 3, ad 12, contra 2 concl., t. 4, p. 305.

599 Gregorius Ariminensis, *Super primum et secundum Sententiarum*, In 2, dist. 26-28, q. 1, art. 3, ad. 12, t. 2, fol. 99rv.

600 Marsilius de Inghen, *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum*, In 1, q. 40, art. 2, in 3 parte art., supp. 4, fol. 168r; q. 45, art. 2, dub. post. 4 concl., fol. 192v.

601 Filiarchus Cosmas, *Quaestio de causa praedestinationis et reprobationis*, c. 1, p. 5ss.

602 Marsilius de Inghen, loc. cit.

603 Waldensis Thomas, *Doctrinale antiquitatum fidei*, l. 1, art. 1, c. 24, n. 1, col. 131.

ut legit D. Augustinus, epistola 105 (604) et libro De gratia et libero arbitrio c. 2 et 21 (605); insipientia viri violat vias eius, Deum autem causatur in corde suo, quod est dicere: actus perversi, quos faciunt homines, ex eorum stultitia seu malitia proveniunt, ipsi autem volunt ea imputari Deo impellenti aut praedeterminanti.

Confirmatur, quia sancti Patres ex his et similibus locis colligunt Deum permissive tantum concurrere ad peccatum, cooperando cum libero arbitrio, non praemovendo [382r] aut impellendo. Ita D.<H> iren[a]eus (606), Origenes (607), Chrysostomus (608) et alii multi, quos citavimus supra, art. 3, dub. 2. Sed potissimum confirmatur ex D. Augustino, l. 3 De libero arbitrio, c. 1 (609), ubi ex professo probat latissime primam radicem et causam illius motus, quo avertimur a Deo, non esse ipsum Deum, sed improbam voluntatem nostram. Unde in c. 17 et 18 illius libri (610), post longum discursum, concludit: ergo improba voluntas malorum omnium causa est; et paulo post: reminiscere superiorum, quae a nobis tam multa de peccato ac voluntate libera dicta sunt, sed si laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc brevissimum tene: quaecumque ista causa est voluntatis, si non potest ei resisti, sine peccato ei ceditur. Quibus verbis directe intendit D. Augustinus peccatum nullo modo provenire ex praescientia aut voluntate absoluta Dei, tanquam ex causa praedeterminante, quia, cum nemo possit resistere voluntati absolutae Dei, non esset peccatum ei cedere, faciendo id quod ipsa absolute praedeterminavit fieri. Idem procul dubio vult D. Augustinus, libro De spiritu et littera, c. 31 (611); l. 2 De ordine, c. 7 (612); libro 83 Quaestionum, q. 2 (613), l. 5 De civitate, c. 1 et 9 (614), l. 2 De peccatorum meritis et remissione, c. 17 et 18, in responsione ad articulos falsos sibi impositos, art. 10 et 13 (615), l. 6 Hypognosticon, circa principium (616), et alias saepe, passim repetens malas voluntates non esse a Deo, et impium valde esse dicere quod Deus ingerat alicui voluntatem peccandi. Unde, quamvis concedat Deum praescisse mala opera nostra, semper tamen negat ea praedestinasse.

---

604 Augustinus (S), *Epistola* 194, n. 29: PL 33, 884.

605 Augustinus (S), *De gratia et libero arbitrio*, c. 2, n. 3; c. 21, n. 42: PL 44, 883. 908.

606 Irenaeus (S), *Contra haereses*, l. 4, c. 29, n. 1: PG 7, 1063; ed. Harvey 2, 793ss.

607 Origenes, *Homilia* 2 *in librum Iudicum*, n. 5: PG 12, 961; ed. Baeherens GCS 30, 7, 2, 478; *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, l. 7, n. 15s: PG 14, 1142-1147.

608 Ioannes Chrysostomus (S), *Homilia* 16 *super ad Romanos* 9: PG 60, 560. Otros pasajes del mismo Crisóstomo y de otros santos Padres a este propósito pueden verse citados en las notas 105ss.

609 Augustinus (S), *De libero arbitrio*, l. 3, c. 1: PL 32, 1269-1272.

610 *Op. cit.*, c. 17s, n. 48.50: PL 32, 1295.

611 Augustinus (S), *De spiritu et littera*, c. 31, n. 54: PL 44, 235.

612 Augustinus (S), *De ordine*, l. 2, c. 7, n. 23: PL 32, 1005.

613 Augustinus (S), *De diversis quaestionibus* 83, q. 3. 24: PL 40, 11.17.

614 Augustinus (S), *De civitate Dei*, l. 5, c. 1. 9: PL 41, 141s. 150s.

615 Augustinus (S), *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, l. 2, c. 17s, n. 27-33: PL 44, 168ss.

616 PsAugustinus, *Hypomnesticon*, l. 6, c. 5, n. 2: PL 45, 1660s.

Confirmatur praeterea ista sententia ex concilio Arausicano c. 25 (617), et Tridentino sess. 6, can. 17 (618), ubi anathemate damnantur qui dixerint aliquos homines esse divina potestate praedestinatos ad malum; et in eadem sessione Tridentini, can. 6 (619), definitur Deum permissive tantum concurrere ad nostra peccata; si autem Deus praedeterminaret aut praemoveret efficaciter voluntates nostras ad actus malos, vere et proprie diceretur praedestinasse hominem ad malum, et ad illud concurrere non tantum permissive sed etiam positive, prout concurrit ad actus bonos.

Neque obstat dicere quod haec Concilia solum intendunt [382v] definire Deum non praedestinare aut praedeterminare homines ad malum pro formali, bene tamen quoad materiale et substantiam actus. Cum enim Concilia absolute dicant Deum non praedestinare ad malum, sed permissive tantum ad illud concurrere, non licet limitare definitionem Conciliorum ad formalitatem ipsius mali, quia per hoc solum quod Deus praedestinaret substantiam et entitatem materialem actus mali, ut fit hic et nunc ab isto operante, simpliciter et absolute diceretur praedestinare malum opus, immo deberet imputari ipsi Deo malitia moralis, quia non alia ratione imputatur nobis nisi quia libere eligimus et determinamus nos ipsos ad substantiam actus, cui est anexa talis malitia. Si ergo Deus praedeterminat nos, impellendo ad tale opus, ipsi potius debet tribui malitia quam nobis.

Confirmatur hoc, quia ratio formalis culpae et malitiae moralis est intrinsece et essentialiter inclusa in substantia et entitate quorumdam actuum, immo secundum aliquos semper est realitas positiva; ergo non potest intelligi quod Deus praedeterminet nos efficaciter ad substantiam actus mali, ut hic et nunc fit in particulari, quin etiam praedeterminet ad ipsam malitiam formaliter.

Denique, si angelus vel homo praedeterminaret et praemoveret nos efficaciter ad substantiam operis, cui est intrinsece et inseparabiliter annexa ratio culpae, taliter quod ex suppositione illius praedeterminationis necessario faceremus peccatum, merito possemus conqueri de tali (g) homine vel angelo, et reprehendere illum, neque essemus nos pro illo peccato iudicandi vel damnandi, sed potius ille angelus vel homo, qui nos induxit (h) in talem necessitatem; ergo, si Deus praedeterminat et praemovet nos efficaciter ad substantiam operis mali hic et nunc faciendi, iustam possemus habere querelam de illo, quod damnet nos pro peccatis ab ipso praedeterminatis. Hanc rationem elegantissime tractat D. Augustinus, l. 5 De civitate, c. 1 (620), dicens magnam coelo facere iniuriam eos qui dicunt stellas seu caelestes virtutes propria voluntate et consilio decernere scelera [383r] facienda ab hominibus, et subdit, <ait>: si non dicunt stellas, accepta quidem potestate a summo Deo, arbitrio suo ista decernere, sed in talibus necessitatibus ingerendis omnino illius iussa compleri, ita ne de ipso Deo

g Ms tale
h Ms indixit

617 Concilium Arausicanum 2, can. 25: Mansi 8, 716ss.
618 ConcTrid, 5, 798.
619 ConcTrid 5, 798.
620 Augustinus (S), *De civitate Dei,* l. 5, c. 1: PL 41, 141s.

sentiendum est quod indignissimum visum est de stellarum voluntate sentire. Haec et plura D. Augustinus ibi, quae valde conducunt ad comprobationem huius conclusionis.

Sed contra istam conclusionem occurrit argumentum, quia actus occidendi hominem longe differt ab inordinatione qua fit ab occidente illicite; ergo stat Deum velle et praedeterminare illum actum, non volendo neque praedeterminando inordinationem, sicut videmus quod iudex vult et praecipit carnificem occidere latronem, et tamen non ideo vult neque praecipit malitiam, cum qua ille occidit ex odio vel inimicitia.

Respondeo quod, quamvis in actu exteriori facile distinguatur substantia materialis ab eius inordinatione et malitia, tamen in actu interiori individualiter sumpto, ut hic et nunc fit ab isto operante, vix aut nullo modo possunt haec distingui, quia ad substantiam et entitatem materialem actus isto modo considerati, non solum pertinet hoc quod est velle obiectum secundum se, sed etiam velle illud libere, cum omnibus circumstantiis, ratione quarum intrinsece repugnat rationi et regulae divinae; videtur autem manifesta implicatio, quod quis velit me libere velle obiectum sic circumstantionatum, et quod non velit meum actum esse defectuosum et inordinatum.

Sed urget aliud argumentum, quia Deus praedestinavit redemptionem generis humani per mortem Christi, et similiter praedestinavit gloriam sanctorum per martyrium; sed mors Christi et martyrium sanctorum non potuerunt esse sine multis peccatis; ergo praedestinavit etiam ipsa peccata, pro materiali et quoad ipsam substantiam. Patet consequentia, quia non stat praedestinatio finis sine praedestinatione mediorum, quae sunt per se necessaria ad consecutionem [eius].

Respondeo quod, si hoc argumentum aliquid convinceret, probaret non solum Deum praedeterminasse peccata pro materiali, sed etiam formaliter, quia ut sic praesupponuntur [383v] et praerequiruntur intrinsece ad poenitentiam, per quam Deus praedestinavit multos sanctos. Unde dicimus quod, sicut ad praedestinationem poenitentiae in particulari praesupponitur praescientia peccatorum, de quibus poenitendum est, ita etiam ad praedestinationem mortis Christi et martyrii sanctorum praesupponitur praescientia peccatorum persequentium Christum et sanctos martyres, saltem in genere et in communi, ad eum modum quo secundum doctrinam D. Thomae praedestinatio Incarnationis Christi supponit praescientiam peccati Adae et aliorum peccatorum, saltem in communi.

Secunda conclusio: Quoad alios actus liberos, qui non sunt mali neque peccata, citra periculum fidei vel temeritatem aliquam potest defendi quaelibet trium praedictarum opinionum, in sensu in quo defenditur a suis auctoribus. Hoc dixerim (i) contra recentes quosdam theologos, qui contentiose magis quam docte, ita docent nullum actum liberum praedefiniri efficaciter a Deo ante praevisionem concursus liberi arbitrii, ut censeant oppositam sententiam lutheranam [esse], et totaliter destruere liberum arbitrium; et contra alios qui non minori contentione, ita docent omnes actus liberos praedefiniri efficaciter et in particulari, ut censeant oppo-

i Ms dixerint

sitam sententiam omnino pelagianam aut certe paganicam [esse], et totaliter destruere divinam providentiam et causalitatem, in ordine ad actus liberos in particulari.

Contra hos igitur probatur nostra conclusio, et quidem quod prima opinio nullatenus repugnet fidei, sed possit absque temeritate defendi, patet, quia est valde consona Sacris Litteris, quibus probari solet libertas arbitrii, ut Matthaei 19, [17] : si vis ad vitam ingredi serva mandata; et paulo post, [19,21] : si vis perfectus esse, vade et vende, etc.; Lucae 13, [24] : quoties volui congregare filios tuos, et noluisti; ad Corinthios 7, [37] : qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis, etc.; Genesis 4, [7] sub te erit appetitus, et tu dominaberis illius; Proverbiorum 16, [17] : hominis est animam praeparare etc., et Ecclesiastici 15, [14] : reli[384r]quit Deus hominem in manu consilii sui etc. Ex quibus locis et aliis innumeris videtur aperte colligi quod determinatio nostrae voluntatis ad actus particulares relicta est in nostra potestate libera, ac proinde non est facta a Deo sine concursu nostrae voluntatis praeviso; et idem videtur colligi ex omnibus aliis testimoniis Scripturae, quibus passim exhortamur ad faciendum bonum et cavendum malum. Est etiam ista opinio multum consona sanctis Patribus, quos supra citavimus, et insuper habet pro se multos doctores catholicos, tam antiquos quam modernos, et rationes urgentissimas, ut visum est in eius probationibus; immerito ergo damnatur temeritatis et erroris.

Confirmatur, quia, si propter aliquid deberet damnari ista sententia, maxime [esset] quia coincidit aliquomodo cum haeresi Pelagii, negantis necessitatem gratiae, vel cum secta paganorum, negantium providentiam vel causalitatem divinam respectu nostrorum actuum in particulari. Sed nullatenus coincidit cum istis sectis damnatis, quin potius longissime discedit ab illis; ergo. Minor patet, quia doctores tenentes istam primam opinionem fatentur expresse contra Pelagium nullum opus meritorium vel conducens ad vitam aeternam posse fieri a nobis, solis viribus naturae, sed esse necessarium auxilium gratiae praevenientis et cooperantis ad omnia opera meritoria, et ad gratiam iustificationis, et ad dispositiones per se ordinatas ad ipsam iustificationem, et insuper fatentur, contra Ciceronem (621) et alios, nihil prorsus fieri in mundo sine particulari providentia et voluntate Dei, atque adeo omnes et singulas operationes nostras in particulari vere et proprie provenire ex voluntate et providentia Dei; ergo longissime distat ista opinio a praedictis erroribus.

De secunda autem opinione, quod non sit temeraria vel periculosa in fide, similiter probatur, quia habet pro se gravissimos auctores et argumenta fortissima ex Sacris Litteris [384v] et urgentissimis rationibus desumpta, ut visum est in eius probationibus. Confirmatur, quia, si propter aliquid esset damnanda illa opinio, maxime [esset] quia videtur coincidere aliquo modo cum haereticis negantibus liberum arbitrium; sed revera non coincidit; licet enim auctores istius opinionis dicant omnes nostros actus praedeterminari efficaciter a Deo, negant tamen quod illa praedeterminatio inducat necessitatem absolutam repugnantem libertati.

---

621 Cicero Marcus Tullius, *De natura deorum*, l. 3, c. 26-39. Véase la conclusión en el capítulo 39. Ed. Schuetz, Augustae Taurinorum 1831, t. 13, p. 260-282.

Similiter probatur de tertia opinione, quod non contineat errorem vel temeritatem, quia conflata est quodammodo ex duabus opinionibus praedictis.

Unde advertendum quod tenentes omnes nostras operationes in particulari praedeterminari efficaciter a Deo patiuntur magnam difficultatem in salvanda earum libertate; sed non minorem patiuntur alii in salvanda providentia et causalitate divina respectu singulorum actuum in particulari, ut abunde constat ex argumentis utrimque factis, et ideo non oportet praecipitare sententiam damnationis adversus aliquam istarum opinionum, sed humiliter expectare iudicium Ecclesiae, quae nihil de hac re definivit hactenus expresse.

Unde sub eius censura sit tertia conclusio: Praedeterminatio efficax Dei non est per se et intrinsece necessaria ex natura rei ad omnes et singulos nostros actus liberos in particulari, quoad omnem modum et circumstantiam ipsorum.

Patet ex argumentis primae opinionis. Item, quia, si esset per se et intrinsece necessaria ex natura rei praedefinitio efficax ad singulos actus liberos, esset etiam necessaria ad actus malos; consequens autem est falsum, ut vidimus in prima conclusione; ergo. Confirmatur, quia alias vix aut nullo modo potest intelligi quod possimus facere aliter vel aliud quam facimus, quia, cum non simus praedefiniti efficaciter ad aliud faciendum, non habemus quod requiritur ex parte Dei ad illud faciendum, si talis praedefinitio est simpliciter necessaria ex natura rei.

[385r] Confirmatur praeterea, quia ut visum est in articulo 5, dubio ultimo, angeli non fuerunt praedeterminati efficaciter ad gloriam, neque ad actum quo ultimate illam meruerunt; ergo non est necessaria ex natura rei talis praedeterminatio ad singulos actus.

Quarta conclusio: Praedeterminatio efficax Dei respectu actuum in particulari non repugnat libertati ipsorum actuum, sed potest bene stare cum illa.

Haec est contra aliquos auctores ex his, qui tenent primam opinionem, et videtur etiam esse contra magistrum Sotum (622), qui ut refert Medina, 3 p., q. 27, art. 4 (623), tenuit cum Alexandro [H]alensi, (624), Holchod (625), Almain (626) et aliis multis, confirmatos in gratia non libere implere praecepta quoad substantiam, quia per donum confirmationis sunt efficaciter praedeterminati a Deo ad implenda praecepta, quando et quomodo occurrit eorum obligatio. Ubi clare videntur supponere isti auctores quod cum praedeterminatione efficaci non potest stare nostra libertas, in ordine ad actum ad quem sumus praedeterminati. Sed nihilominus probatur nostra conclusio ex argumentis secundae opinionis.

---

622 Soto Dominicus, *De natura et gratia*, l. 3, c. 7, fol. 219r.

623 Medina Bartholomaeus, *Expositio in tertiam D. Thomae partem*, Venetiis 1590, p. 356.

624 Alexander de Hales, *Summa theologica*, t. 4, p. 184.

625 Holkot Robertus, *Super quatuor libros Sententiarum quaestiones*, l. 2, q. 4, Lugduni 1497, s. fol.

626 En la obra de Almain, *Moralia*, que Marcos ha citado más arriba, no hemos encontrado referencia a este punto.

Item, quia ut visum est in articulo 5, dubio 2, 3 et 4, de facto sunt praedestinati homines et efficaciter praedeterminati, non solum ad gloriam et ad certum gradum gloriae, sed etiam ad actus meritorios in particulari, per quos talis gloria est consequenda. Et tamen certum est quod huiusmodi actus meritorii sunt liberi, ut ibi explicuimus; ergo.

Confirmatur, quia sunt aliqui actus liberi speciales, de quibus nulla ratione videtur dubitandum fuisse specialissima providentia et consilio Dei praedefinitos efficaciter ante praevisionem concursus liberi arbitrii, ut patet de actu quo Christus Dominus se disposuit libere ad gratiam in primo instanti suae conceptionis, et de illo quo Beatissima Virgo praebuit consensum Incarnationi Filii Dei, et de illo etiam quo D. Paulus se disposuit ad gratiam in sua conversione; isti enim et similes actus adeo sunt excellentes et pleni [385v] mysterio, ut absurdum videatur (j) eos non fuisse praedefinitos efficaciter a Deo; et idem videtur dicendum de actu primo quo angeli se disposuerunt ad gratiam in primo instanti suae creationis. Si enim ille non fuisset praedefinitus efficaciter a Deo, credibile est quod defecisset in aliquo angelo; cum ergo omnes libere se disposuerint ad gratiam in illo instanti, credendum omnino videtur omnes fuisse efficaciter praedefinitos et praedeterminatos ad talem actum.

[Quinta et] ultima conclusio: Loquendo de facto, certum existimo esse praedefinitos efficaciter et in particulari omnes actus meritorios et supernaturales, quibus mediantibus, homines praedestinati consequuntur vitam aeternam; et, generaliter loquendo, hoc ipsum reputo probabilissimum de omnibus actibus humanis, exceptis peccatis.

Haec conclusio quoad primam partem satis patet ex dictis in conclusione praecedenti, et in articulo 5; quoad secundam vero partem probatur, quia iste modus praedeterminationis efficacis non repugnat libertati, ut visum est, et ex alia parte consonat multum infinitae sapientiae et providentiae Dei, ergo ut patet ex argumentis secundae opinionis; ergo.

Unde advertendum quod, quando negamus actus malos praedeterminari a Deo efficaciter et in particulari cum omnibus suis circumstantiis, quoad entitatem intrinsecam ipsius actus, non id negamus ad salvandam eorum libertatem, sed quia videtur repugnare infinitae bonitati Dei, quod inclinet nos praedeterminative et efficaciter ad actum cui taliter est annexa malitia, quod non potest fieri a nobis sine peccato. Si enim hoc esset verum, imputandum esset Deo nostrum peccatum, non minus quam bonum opus, ut dixit Lutherus (627); quando autem dicimus actus bonos esse efficaciter praedefinitos in particulari, non id asserimus, quia aliter non possit salvari divina providentia et causalitas respectu ipsorum, sed quia hoc magis decet divinam bonitatem et infinitam [386r] sapientiam et infinitam etiam providentiam, et quia per hoc magis amplificatur gratia Dei.

---

j Ms videatur *repetido*.

---

627 Lutherus Martinus, *De servo arbitrio*. Ed. Weimar 18, 709.

[Responsiones ad argumenta opinionum]

Ad argumenta igitur primae opinionis, quae videntur probare contra quartam et quintam conclusionem nostram, [scilicet], non posse salvari libertatem cum praedeterminatione efficaci Dei, respondeo quod, quamvis dificillimum sit intelligere quomodo cum praedeterminatione efficaci et absoluta Dei ad actus particulariter consideratos cum omnibus suis modis et circumstantiis, remaneat voluntas nostra indifferens et indeterminata, prout requiritur ad rationem libertatis, non tamen debet censeri omnino impossibile vel repugnans, quia, licet voluntas nostra libere se determinet, semper tamen hoc facit aliquibus rationibus et motivis ducta. Cum ergo omnes rationes et omnia motiva, quae occurrunt vel occurrere possunt voluntati, subsint infinitae sapientiae et providentiae Dei, non mirum quod possit ea disponere et proponere voluntati taliter quod infallibiliter se ipsam determinet ad hoc determinate obiectum, salva nihilominus eius libertate, ad eum modum quo homines valde prudentes et cauti solent aliquando praedeterminare quod alii facturi sint, ita ut infallibile sit moraliter illos facturos quod praedeterminatum est, licet liberrime id faciant; si hoc potest homo per sapientiam et virtutem finitam et valde limitatam, non est mirandum quod Deus per infinitam sapientiam et virtutem possit cum omnimoda infallibilitate praedeterminare in particulari quae nos facturi sumus. Unde praedeterminatio efficax Dei non requiritur necessario ex parte principii, quasi complens illud in ratione potentiae, sed solum se habet per modum infallibiliter dirigentis ad opus determinatum; et, quamvis ex suppositione illius necessario sequatur opus, tamen ista necessitas non tollit libertatem, sed potius confirmat et perficit illam, quia provenit ex causa prima et universalissima, cui subsunt omnes nostrae operationes, non solum quoad substantiam, sed etiam quoad modum libertatis.

[386v] Neque oppositum habetur ex testimoniis Scripturae et sanctorum Patrum, in favorem primae opinionis adductis. Solum enim intendunt quod praedeterminatio divina non cogit neque infert vim voluntati, ut recte docet D. Thomas in art. 1 huius quaestionis ad 1 et 3 Contra gentes, c. 93.

Ad argumenta vero secundae opinionis, quae videntur probare contra nostram tertiam conclusionem, [scilicet], praedeterminationem efficacem Dei esse necessariam per se et ex natura rei ad omnes et singulas operationes nostras, respondeo quod testimonia Scripturae et sanctorum, in favorem illius opinionis adducta, solent induci ab haereticis ad probandum nullum esse liberum arbitrium in nobis, sed esse rem de solo titulo, ut blaspheme dixit Lutherus (628). Unde in omni opinione dicendum est quod Scriptura et sancti nolunt ita tribuere Deo nostras operationes, ut auferatur nobis facultas libera determinandi nos ipsos ad singulos actus, taliter quod possimus revera facere aliter quam facimus, sed solum intendunt quod nihil, sive bonum sive malum, possumus facere sine voluntate et providentia Dei dantis nobis et conservantis naturam et vires operativas, et simul

628 LUTHERUS MARTINUS, *Assertio omnium articulorum...*, art. 35. Ed. WEIMAR 7, 146.

cooperantis in omnibus et per omnia cum libero arbitrio; et insuper volunt specialiter quod ad bona opera meritoria ordinis supernaturalis indigemus specialissima providentia et gratia Dei praeveniente et praemovente nos et nobiscum cooperante; per hoc tamen non cogimur dicere quod sit simpliciter necessaria intrincese ex natura rei praedeterminatio efficax et absoluta divinae voluntatis ad omnes et singulos actus nostros in particulari; ad infinitam enim sapientiam Dei expectat quod sua voluntas et providentia in sua causalitate suaviter se accommodet naturis causarum secundarum, concurrendo cum illis secundum proprium modum ipsarum. Et quia natura voluntatis in ordine ad actus liberos habet quamdam indifferentiam, ratione cuius potest se [387r] determinare ad hoc vel illud, prout sibi placuerit, inde est quod non requiritur per se et ex natura rei quod Deus ipsam praedeterminet efficaciter, sed satis est quod cooperetur illi in omni sua volitione et determinatione.

Pro quo advertendum aliter procedere a Deo ea quae ipse facit per se solum sine causis secundis, aliter vero ea quae facit per causas secundas; nam ea quae fiunt a solo Deo nullo modo pendent a causis secundis in sua productione; quae autem fiunt per causas secundas non solum dependent a Deo, sed etiam a causis secundis. Et ideo, licet causae secundae non possint modificare vel determinare divinam voluntatem vel eius causalitatem aut influxum, ut se tenet ex parte Dei, possunt tamen illum modificare et determinare, ut se tenet ex parte effectus producti, quia noluit Deus tales effectus producere, nisi secundum modum causae secundae. Et inde est quod, quamvis nullus sit effectus nullave operatio causae secundae, quae non magis et principalius fiat a causa prima volente et providente illud fieri, tamen effectus et operationes causarum secundarum procedunt ab illis secundum certum et specialem modum, diversum ab eo secundum quem procedunt a causa prima. Haec autem diversitas consistit in hoc: quod causa secunda influit modo determinativo et modificativo ipsius effectus; Deus autem influit modo illimitato et infinito, attingendo quidem effectum particularem quoad omnem particularitatem ipsius; sed ratio attingendi non est particularitas ipsa, sed communis ratio ipsius esse creabilis, quod est proprius et primo et per se effectus Dei, ut docet D. Thomas supra, q. 8, art. 1, et infra, q. 45, art. 5. Ad hunc ergo modum intelligendum est quod omnes nostrae volitiones liberae sunt quidam effectus procedentes a Deo per voluntatem nostram, et ideo pendent a voluntate nostra modo quodam speciali et diverso ab eo quo dependent a Deo. Et inde est quod licet sit verum dicere quod non facit voluntas aliquid, sive sit operatio [387v] [sive] modus operationis, quod non fiat principalius a Deo volente et providente illud fieri, tamen cum hoc etiam est verum quod aliqualiter fit a voluntate sua volitio qualiter non fit a Deo, et hoc aliqualiter consistit in eo quod est determinative se habere ad suam operationem liberam; Deus autem praevidens voluntatem determinative se habere ad hunc vel illum actum, vult voluntate absoluta et efficaci illum actum esse et fieri, eumque ordinat sua providentia in debitum finem. Unde non solum causat Deus et providet fieri quamcumque volitionem particularem et omnem eius modum et circumstantiam, in quantum confert voluntati virtutem operativam eamque conservat per intimam assistentiam, sed etiam in quantum, voluntate

creata determinative se habente ad istam volitionem in particulari, ipse quoque Deus influit actualiter in illam voluntate et providentia sua.

Si urgeas, quia hoc ipsum quod est voluntatem creatam determinative se habere ad istam numero volitionem et ad istud numero obiectum est effectus divinae voluntatis et providentiae; ergo necessario provenit ex absoluta praedeterminatione ipsius, respondeo negàndo consequentiam; voluntas enim et providentia Dei, volitione et decreto suo, movet voluntatem creatam, inclinando illam ad obiectum sub ratione boni absolute, et ideo quantum est ex parte volitionis et decreti divini movetur voluntas ad utramque partem, in quantum ratio boni includitur intime in qualibet illarum. Sed quod ista numero volitio creata determinate procedat ex illa volitione et decreto divino, non est per se loquendo nisi quia procedit mediante voluntate creata determinative se habente ad hanc partem potius quam ad illam. Itaque hoc ipsum quod est voluntatem elicere istam numero volitionem, et determinative se habere ad illam, provenit ex divina voluntate [388r] et providentia; sed non provenit ab illa determinative, sed cum quadam indifferentia, taliter quod, quantum erat ex parte ipsius voluntatis et providentiae divinae, poterat voluntas creata oppositam volitionem elicere.

Hinc patet quod nulla operatio vel effectus liber provenit casualiter et fortuito respectu Dei, sed consulto et providentissime, quia ante omnem operationem et effectum liberum intelligitur voluntas et providentia Dei, tanquam vera causa illius, non per modum determinantis, sed per modum efficientis simpliciter et absolute.

Articulus octavus. Utrum praedestinatio possit iuvari precibus Sanctorum?

Prima conclusio: Praedestinatio, quantum ad ipsam praeordinationem (k) divinam, nullo modo iuvatur sanctorum precibus.

Secunda conclusio: Quantum ad effectus iuvatur precibus et aliis bonis operibus.

Notandum quod utraque conclusio habetur ex doctrina D. Gregorii l. 1 Dialogorum, c. 8 (629), ubi inquit non posse precibus obtineri quae praedestinata non sunt, poni tamen in executione et in effectu mediantibus sanctorum precibus.

Sed contra hoc videtur esse illud vulgare dictum D. Augustini: si non es praedestinatus, ora ut praedestineris (630); quibus verbis videtur supponere posse obtineri precibus ipsam praedestinationem, non solum quantum ad effectum, sed etiam quantum ad praedeterminationem divinam. Et idem videtur sentire Beda, tomo 8 libri Diversarum quaestionum, q. 13 (631), ubi simpliciter et absolute inquit quod praedestinatio obtinetur precibus.

---

k Ms *había puesto* praedestinationem *y corrige* praeordinationem.

---

629 Gregorius (S), *Dialogorum libri quatuor*, l. 1, c. 8: PL 77, 185-188.

630 Acerca de la autenticidad de este dicho, véase la explicación del mismo Marcos en el folio siguiente del manuscrito y nuestra nota 632.

631 PsBeda, *Aliquot quaestionum liber*, q. 13; PL 93, 468CD.

[388v] Respondeo illa verba, quae vulgo circumferuntur, non reperiri apud Augustinum. Ipse enim solum ait, tractatu 26 super Ioannem: si non traheris, ora ut traharis (632); quibus verbis solum intendit dicere quod effectus iustificationis potest iuvari praeviis orationibus. Et hoc ipsum vult l. 6 Hipognosticon, in fine (633), ubi, loquens de praedestinatione, inquit: hinc nemo glorietur, nemo desperet. Solus enim Dominus scit qui sunt eius. In quantum autem possumus, omnes homines ad bonum opus exhortemur (1), nulli desperationem demus, pro invicem oremus, in conspectu Domini nos humiliemus, dicentes: fiat voluntas tua. Ipsius erit potestatis iudicium in nobis debitum mutare damnationis, et gratiam praedestinationis indebitam praerogare. Quibus verbis, licet videatur prima facie dicere posse orationibus et bonis operibus mutare decretum divinae praedestinationis et reprobationis, tamen revera solum intendit quod, quantum ad executionem et effectum divinae praedestinationis, iuvant multum orationes et bona opera, quia Deus ordinavit conferre effectum praedestinationis per haec media; et ideo stultum esset praetextu praedestinationis cessare a bonis operibus et precibus, ut late idem D. Augustinus, libro De correctione et gratia (634).

Neque aliud voluit Beda, loco citato (635).

Sed dubium esse posset, utrum possit precibus obtineri totus effectus praedestinationis vel tantum aliquis effectus particularis eius?

Respondeo breviter cum Durando 1, d. 41, q. 3 (636), quod nullus praedestinatus potest obtinere suis orationibus totum effectum suae praedestinationis, quia hoc ipsum quod est [389r] orare pro sua salute est quidam praedestinationis effectus. Potest tamen unus obtinere totum effectum praedestinationis in alio existentem precibus. Nihil enim vetat unum iustum suis orationibus impetrare et mereri de congruo vocationem, iustificationem, perseverantiam et glorificationem.

Contra, quia sequitur quod talis simpliciter et absolute sit causa praedestinationis eius pro quo oravit; consequens videtur absurdum: ergo. Sequela patet, quia, ut recte admonuit D. Thomas supra, art. 5, ad hoc quod aliquis dicatur causa praedestinationis simpliciter, satis est quod sit causa totius effectus.

Confirmatur, quia ex eo solum diximus ibi Christum fuisse causam nostrae praedestinationis, quia est causa omnium effectuum in nobis existentium.

Respondeo quod non esset magnum inconveniens concedere sequelam, ut quidam recentiores. Sed melius, et ad mentem D. Thomae, dicitur

---

1 Ms exhortemus

---

632 Augustinus (S), *In Ioannis Evangelium tractatus*, tract. 26, n. 2: PL 35, 1607. El santo dice textualmente: «Semel accipe et intellige: nondum traheris?, ora ut traharis».

633 PsAugustinus, *Hypomnesticon*, l. 6, c. 7, n. 14: PL 45, 1664.

634 Augustinus (S), *De correptione et gratia*, c. 2, n. 4: PL 44, 918.

635 PsBeda, *Aliquot quaestionum liber*, q. 13: PL 93, 468CD.

636 Durandus, *In P. Lombardi Sententias theologicas*, l. 1, dist. 41, q. 3, n. 4, fol. 95r.

quod orationes, quas unus sanctus fundit pro alio praedestinato, sunt effectus praedestinationis illius pro quo funduntur, et ideo non possunt esse causa <m> totius praedestinationis illius.

Neque est eadem ratio de Christo Domino, quia merita illius nullo modo sunt (m) causa nostrae praedestinationis, sed causa universalissima et quasi extrinseca totius praedestinationis hominum, habens virtutem causativam a proprio supposito operante independenter a quacumque praedestinatione extrinseca.

Denique notandum quod, sicut praedestinatio non potest precibus mutari, ita neque reprobatio. Prossunt nihilominus reprobis orationes pro illis fusae, ut gratiam ad tempus consequantur, qua plurima vitent peccata, sicque mitius puniantur in inferno. Unde, quando D. Augustinus, l. 21 De civitate, c. 24, (637), dixit: si [389v] ecclesia sciret aliquem esse reprobum, non (n) magis oraret pro illo quam pro diabolo, intelligendum est quod non oraret pro ipso, ut finaliter consequeretur vitam aeternam; posset tamen orare ut saltem ad tempus haberet gratiam.

Et haec de hac materia praedestinationis.

m Ms et
n Ms non *repetido.*

637 Augustinus (S), *De civitate Dei,* l. 21, c. 24, n. 1: PL 41, 737.

SIGLAS

AnSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia
AnthAnn	Anthologica Annua
ArchAg	Archivo Agustiniano
ArchIbAmer	Archivo Ibero Americano
ArchHistSI	Archivum Historicum Societatis Iesu
ArchTeolG	Archivo Teológico Granadino
BullLitEccl	Bulletin de Littérature Ecclésiastique
CollFranc	Collectanea Franciscana
EphCarm	Ephemerides Carmeliticae
EphThLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses
Est	Estudios
EstFranc	Estudios Franciscanos
Greg	Gregorianum
Mar	Marianum
MiscCom	Miscelánea Comillas
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique
RevAscMyst	Revue d'Ascétique et de Mystique
RevEspT	Revista Española de Teología
RevEspir	Revista de Espiritualidad
RevHistEccl	Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía
Salm	Salmanticensis
ThGl	Theologie und Glaube
TrThZtschr	Trierer Theologische Zeitschrift
ZfkathTh	Zeitschrift für katholische Theologie

BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

por

J. A. de Aldama, S. I.

Universidades

1. A. Llorden O. S. A., *Los Agustinos en la Universidad de Santo Tomás de Avila*: ArchAg 49 (1955) 5-36.

2. F. Castelo-Branco, *Algunas nótulas sobre a Universidade de Evora e sua actividade pedagógica*: RevPortFil 11, II (1955)568-585.

3. J. Pereira Gomes, *Os professores de Filosofia do Colégio des Artes*: RevPortFil 11, II (1955) 520-545.

4. O. Gomez, O. F. M., *Juramentos concepcionistas de las Universidades españolas en el siglo XVII*: ArchIbAmer 15 (1955) 867-1045.

1. Traza el autor el registro de los Agustinos, que hicieron sus grados académicos en la Universidad de Avila, entre 1604 y 1680.

2. Aspectos pedagógicos y formativos en la antigua Universidad de Evora.

3. Catálogo de todos los Profesores de Filosofía, que hubo en el Colegio de la Compañía de Jesús de Coimbra desde 1555 a 1759.

4. El autor se detiene principalmente en los juramentos de las Universidades de Alcalá y Salamanca. En los *Apéndices* publica varios inéditos relacionados con el tema.

Beatriz de Silva, Fundadora de la primera Orden de la Inmaculada

E. Gutierrez, O. F. M., *La Beata Beatriz y la Inmaculada. Influencia de los Franciscanos en ella*: ArchIbAmer 15 (1955) 1077-1102.

García de Cisneros

Garcia M. Colombás, *Un reformador benedictino, en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros, Abad de Montserrat.* Montserrat, 1955, 510 p.

Excelente biografía del célebre reformador benedictino en España. Primero San Benito de Valladolid, luego en gran escala Montserrat, finalmente la reforma general de los monasterios benedictinos españoles reciben ampliamente su benéfico influjo. Tendríamos que señalar en particular las páginas consagradas a la composición y estudio de las obras de Cisneros, sobre todo, por su importancia histórica, del *Exercitatorio*. Dan todavía mayor valor a la obra los apéndices sobre la bibliografía referente al ilustre reformador, gloria egregia de la Iglesia española en su siglo.

Vives

B. Monsegú C. P., *La doctrina cristológica de Juan Luis Vives*: EstFranc 55 (1954) 429-458; 56 (1955) 43-70.

Interesante estudio sobre los diferentes aspectos, que ofrece la doctrina de Vives sobre Jesucristo.

Trento

1. L. Kruse, *Der Sakramentsbegriff des Konzils von Trient und die heutige Sakramentstheologie*: ThGl 45 (1955) 401-412.
2. E. Boularand, *Le sacerdoce de la loi nouvelle, d'après le décret du Concile de Trente sur le sacrament de l'Ordre*: BullLitEccl 56 (1955) 193-228.
3. F Garcia Martinez, *Una novísima interpretación de los cánones tridentinos*: RevEspT 15 (1955) 637-653.

1. Estudio esquemático de la noción tridentina de sacramento, como medio objetivo e individual de obtener la gracia de la justificación. Esa concepción vale igualmente hoy, y no debe oscurecerse ni difuminarse con preocupaciones más o menos seguras de la teología actual.

2. Historia del decreto de la sesión 23, con un análisis e interpretación del capítulo 1 y del canon 1. Su sentido frente a las falsas concepciones protestantes.

3. Crítica, desde los conocidos puntos de vista del autor, de la posición tomada por Fransen en EphThLov 53, 657-672, para interpretar ciertos cánones tridentinos.

Lippomano

G. Rambaldi, "*Heresia*", "*traditioni apostoliche*" *e* "*scommunica*" *in uno scritto di L. Lippomano*: Greg 36 (1955) 196-211.

A través del libro de Lippomano «*Confirmatione et Stabilimento di tutti li dogmi catholici...*», obra de intención pastoral, no científica, puede iluminarse el sentido que algunas expresiones tenían de hecho en la terminología teológica de mediados del siglo XVI. No se olvide que Lippomano fué teólogo y uno de los presidentes en el Concilio de Trento. Desde luego, si son realmente muy interesantes las citas que el autor hace del libro de Lippomano, habrán siempre de tomarse con la moderación y tacto que el mismo autor acertadísimamente recomienda. De otro modo llevarían a erróneas conclusiones.

Laínez

M. Scaduto, *Laínez e l'Indice del* 1559. *Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*: ArchHistSI 24 (1955) 3-32.

Posición moderada de Laínez en la redacción e interpretación del Indice de 1559. Reacción de algunos jesuítas sobre la prohibición de Erasmo y de otros autores.

B. Avila

1. T. HERRERO DEL COLLADO, *El B. Maestro Juan de Avila y la formación bíblica del sacerdote católico*: ArchTeolG 18 (1955) 133-163.
2. L. SALA BALUST, *Una censura de Melchor Cano y de Fray Domingo de Cuevas sobre algunos escritos del P. Maestro Avila*: Salm 2 (1955) 677-685.

1. Conocida es la estima que tenía el maestro Avila de los estudios bíblicos y el influjo decisivo que les concedía, en orden a formar el sacerdote y sobre todo el predicador. En las páginas de este estudio recoge su autor los textos avilistas sobre la materia, y pone de relieve los meritos extraordinarios, que ellos descubren en el Apóstol de Andalucía.

2. Publica el autor la censura hecha por Melchor Cano y Cuevas del *Tratado del Amor de Dios* y de la carta 20 del B. Avila, entre los demás escritos censurados de Carranza. La había publicado ya Caballero en 1871 en su libro sobre Melchor Cano, sin notar que esos dos escritos eran de Avila.

S. Pedro de Alcantara

L. SALA BALUST, *Textos desconocidos de San Pedro de Alcántara y del B. Diego José de Cádiz*: Salm 2 (1955) 151-163.

Edición de un fragmento de San Pedro de Alcántara, en que comenta los seis primeros versículos del salmo *Miserere*. El texto se toma del ms. de la Academia de la Historia, Cartas 34, fol. 296-302.

Carranza

1. J. I. TELLECHEA, *El "Articulus de iustificatione" de Fray Bartolomé Carranza O. P.*: RevEspT 15 (1955) 563-635.
2. J. I. TELLECHEA, *Dos textos teológicos de Carranza*: AnthAnn 3 (1955) 621-707.

1. Se sabe que Carranza dió su voto sobre la cuestión de la justificación en Trento el año 1546. Su breve resumen está publicado en CTr 5, 549-551. Más adelante volvió él mismo sobre lo dicho en Trento, lo revisó, y le añadió nuevas precisiones. De este escrito, hasta ahora inédito, presenta el autor dos redacciones, que se conservan en la Biblioteca Vallicellana de Roma, ms. K. 41, la más antigua, y K. 39, la definitiva. La autenticidad es clara. Sobre la fecha de composición propone el autor razonablemente, para la primera los años 1560-1565, y para la última, un tiempo posterior a 1572. Después de una breve síntesis sobre la doctrina del opúsculo, se nos da el texto de éste en edición esmeradísima.

2. Edición del escrito de Carranza, *Articulus de certitudine gratiae*. El origen del mismo hay que verlo en el artículo presentado al estudio de los teólogos en Trento el año 1546. Un voto de Carranza, abreviado e incompleto, lo editó Ehses en CTr 5, 551-553. Sobre ese voto siguió trabajando Carranza. El resultado último se nos da aquí, tomándolo de la Biblioteca Vallicellana ms K. 39 fol. 40-60, y teniendo en cuenta la redacción anterior, que se conserva en la misma Biblioteca en el ms. K. 41, fol. 33-47v. El texto último corresponde a sus años de prisión.

El segundo texto publicado aquí es el *Tractatus de mysticis nuptiis Verbi Divini cum Ecclesia et animabus iustorum*. Se toma de la misma Biblioteca ms. K. 39, fol. 103-118v, y se tiene en cuenta también la redacción anterior, conservada en el ms. K. 41,

fol. 78-91. Esta primera redacción es posterior a 1560; la segunda debió hacerse después de 1572.

Mariana

F. Asensio, *Juan de Mariana y la Políglota de Amberes: censura oficial y sugerencias de M. Bataillon*: Greg 36 (1955) 50-80.

Incidencias y sentido de la censura oficial de la Políglota de Amberes, escrita por Mariana. Respuesta a unas sugerencias de M. Bataillon sobre el erasmismo de Arias Montano.

Conimbricenses

1. D. Mauricio Gomes dos Santos, *O curso Conimbricense, expressâo do Patriotismo português*: RevPortFil 11, II (1955) 458-467.
2. D. Mauricio Gomes dos Santos, *Francisco Titelmans O. F. M. e as origens do curso Conimbricense*: RevPortFil 11, II (1955) 468-478.
3. M. dos Santos Alves, *Pedro da Fonseca e o "Cursus Collegii Conimbricensis"*: RevPortFil 11, II (1955) 479-489.
4. J. M. Díez-Alegría, *El conimbricense Ignacio Martins S. I. y el concepto de Ley de las lecturas de* 1570 *en la Universidad de Evora*: Rev PortFil 11, II (1955) 546-553.

1. Circunstancias históricas y psicológicas, en que se escribió el célebre Curso filosófico de Coimbra.

2. Posible influjo del franciscano lovaniense en los redactores del Curso.

3. Papel de Fonseca en la primera elaboración del Curso.

4. Las lecciones In 1-2 q. 90 a. 1, atribuídas antes por el autor a Martins, no se sabe si son suyas. Se señala sin embargo su influjo positivo.

Domínguez

J. M.ª de Garganta O. P., *Fray Cosme Agustín Domínguez O. P. y su "Ejercicio de la oración mental"*: AnSTarr 28 (1955) 105-114.

Edita el autor el texto de un tratadito sobre la oración, compuesto por el dominico valenciano Fray Cosme Domínguez, y basado todo él en la obra del P. Granada. Interesante para la historia de la espiritualidad española.

Bayo

1. M. Roca, *Las censuras de las Universidades de Alcalá y Salamanca a las proposiciones de Miguel Bayo, y su influencia en la bula "Ex omnibus afflictionibus*: AnthAnn 3 (1955) 711-813.
2. E. Van Eijl O. F. M., *L'interprétation de la bulle de Pie V portant condamnation de Baius*: RevHistEccl 50 (1955) 499-542.

1. La bula condenatoria de Bayo tiene como base las censuras de las dos Universidades españolas. Especial influjo tuvo la censura de Salamanca. En la confrontación de esas censuras es donde hay que buscar el criterio inmediato de su interpretación.

2. Análisis detallado de todos los datos históricos que pueden iluminar el complicado problema del sentido que debe darse a la famosa cláusula de la condenación de Bayo: las proposiciones que condena la bula, ¿se condenan «ut iacent», o «in sensu auctoris»? Pesadas todas las razones en pro y en contra, cree el autor haber probado

que se impone históricamente la primera interpretación. La cosa es muy delicada y no sabemos hasta qué punto ha quedado probada.

Santa Teresa y San Juan de la Cruz

ALBERTO DE LA V. DEL C., *Presencia de San Agustín en Sta. Teresa y San Juan de la Cruz*: RevEspir 14 (1955) 170-184.

San Agustín influyó poderosamente en los momentos más trascendentes de la vida de la Santa: ella sólo conoció directamente las Confesiones. La media docena de ideas agustinianas que Teresa usufructúa aparecen en plan secundario. En cuanto a San Juan, sus obras presentan 6 citas de San Agustín, siendo así que de Santo Tomás, vg., y de San Gregorio Magno sólo ofrece 4 de cada uno. Al principio de la Subida, al exponer una de las máximas básicas de su sistema, alude a la idea tan agustiniana de la distancia infinita entre Creador y criatura, citando expresamente los Soliloquios (cf. PL 40, 866). También en la Noche Oscura ocurre otro famoso texto agustiniano, a propósito del conocimiento propio: *Noverim me, noverim te* (Soli, 2,1). En el Cántico Espiritual recurren las demás citas o alusiones a frases agustinianas. El articulista concluye que no se dió influjo *vital,* ni aparece claro el *espiritual* de Agustín en Juan, pero sí el *científico,* que fué vasto y duradero.

San Juan de la Cruz

1. JUAN DE JESUS MARIA O. C. D., "*Le amará tanto como es amada*". *Estudio positivo sobre "la igualdad de amor" del alma con Dios, en las obras de San Juan de la Cruz*: EphCarm 6 (1955) 3-103.

2. CLAUDIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *El espíritu y hábito de compunción*: RevEspir 14 (1955) 333-355.

3. FORTUNATO DE J. SACRAMENTADO, O. C. D., *Contribución al esclarecimiento de un detalle sanjuanista*: RevEspir 14 (1955) 404-409.

4. EULOGIO DE LA V. DEL C.; *La vida del Cántico Espiritual y el Espíritu Científico*: RevEspir 14 (1955) 37-52.

1. Con verdadero método científico y análisis concienzudo de los textos aborda el autor el estudio de la doctrina sanjuanista sobre la unión del alma con Dios y de lo que él llama «igualdad de amor», que equivale a la «semejanza de amor». Todo el estudio, que consagra un método de investigación, hace esperar con grandísimo interés un trabajo completo del autor sobre el conjunto de la mística sanjuanista.

2. El artículo es un capítulo de la *Teología de la Perfección cristiana según las enseñanzas de San Juan de la Cruz,* que el autor piensa publicar. Los puntos desarrollados son: Nombres y noción general-realidad del estado de compunción (Escritura y tradición)— necesidad de la compunción en la vida espiritual —sus elementos ,causas, efectos, especies y señales.

3. Manera de enfocar el aspecto de la pobreza para las cosas de culto. Leyendo el ms. 15 del Archivo carmelita de Segovia se ve que San Juan no exigía que los ornamentos fuesen de materia basta. En el inventario de la época del Santo se incluyen objetos de plata. El P. Manuel de Jesús anota en el ms.: Esto dejó añadido N. Sto. Padre Fr. Juan de la Cruz en el tiempo que fué Prelado de aquesta su casa... Para que se vea su devoción...

4. El trabajo «quiere ser un sencillo documental de la situación creada por la crítica de nuestros días en torno al 'Cántico espiritual' de S. Juan de la Cruz». Controversias de los PP. Silverio y Juan de Jesús María con Dom Philippe Chevalier, a propó-

sito de mss. sanjuanistas. El P. Eulogio observa la falta de crítica del monje de Solesmes. El P. M. Olphe-Galliard, al principio más simpatizante con Chevalier, habla después con menos convicción de la actitud de éste.

Luis de León

1. S. Muñoz Iglesias, *Manuscritos teológicos de Fray Luis de León*: RevEspT 15 (1955) 97-99.

2. M. de la Pinta Llorente, *Autores y problemas literarios en torno a Fray Luis de León*: ArchAg 49 (1955) 59-103.

1. Rectificaciones al artículo del P. Miguel de la Pinta sobre «*Tratados varios de Fray Luis de León*» (ArchAg 47 [1953] 368-396). Muchas de las lecturas anotadas allí como perdidas, existen; principalmente en manuscritos de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra.

2. Boletín razonado sobre los estudios hechos últimamente en torno a Fray Luis de León.

Fonseca

1. J. de Oliveira Dias, *Fonseca e Molina. Os últimos ecos dum litígio plurissecular*: RevPortFil 11 (1955) 64-77.

2. S. Tavares, *Fonseca e Molina. Resposta a uma crítica*: RevPort Fil 11 (1955) 78-88.

3. I. Rabeneck, *Antiqua legenda de Molina narrata examinatur*: ArchHistSI 24 (1955) 295-326.

1-2. En la vieja cuestión disputada sobre la paternidad de la ciencia media, el P. Oliveira Dias en 1928 abogó por Fonseca, el P. Rabeneck en 1950 por Molina. A este último contestó el primero, manteniendo sus posiciones en 1951.

En este momento tercia en la disputa otro autor. El P. Tavares (RevPortFil 9 [1953] 418-429) concuerda con el P. Oliveira Dias en la conclusión, pero no acepta sus argumentos. Le respondió éste en Verbum (11 [1954] 37-63). Los dos artículos que ahora reseñamos son nueva contestación de ambos autores.

3. A ellos se ha seguido también la contestación del P. Rabeneck: Molina no fué nunca discípulo de Fonseca; y utilizó la ciencia media para conciliar la libertad con la presciencia, providencia y predestinación divinas, ciertamente antes que él.

Zumel

1. M. Rodriguez O. de M., *La justicia original, según Zumel y Saavedra*: Est 11 (1955) 25-45.

2. M. Rodriguez O. de M., *El pecado original según Zumel y Saavedra*: Est 11 (1955) 219-241.

1-2. Breve comparación entre la doctrina de ambos teólogos mercedarios sobre la justicia original, su esencia, su relación con la gracia santificante, su sobrenaturalidad; y sobre la existencia, voluntariedad y esencia del pecado original.

T. Sánchez

F. Trösch, *Das bonum prolis als Eheziel bei Thomas Sánchez S. I. und Basilius Ponce de León O. E. S. A. Moralgeschichtliche Untersuchun-*

gen über divergierende Tendenzen in zwei Ehetraktaten des 17. Jahrhunderts: ZfkathTh 77 (1955) 1-38. 169-211.

Estudia el autor, a través de los dos famosos tratados sobre el matrimonio, la distinta tendencia en ambos teólogos. Mientras Sánchez insiste en poner el «bonum prolis» como fin principal del matrimonio, sacando lógicamente todas las consecuencias, Ponce de León propone la «coniunctio animorum» como punto central del mismo.

B. Ribera

V. Castell, *Los jueves del Patriarca. Génesis y evolución de un ceremonial eucarístico*: AnSTarr 18 (1955) 229-244.

Presenta el autor las varias constituciones que marcan la evolución de la liturgia eucarística en el célebre colegio valenciano del Patriarca.

Suárez

1. M. Benzo Mestre, *La pura naturaleza humana en la teología de Suárez*: AnthAnn 3 (1955) 405-520.
2. L. Pereña Vicente, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez.* Madrid, (C. S. I. C.) 1954; vol. I, XVI-333 p; vol II, 355 p.
3. A. Barata Tavares, *O Direito Natural e o Direito das Gentes em Francisco Suárez*: RevPortFil 11, II (1955) 490-499.
4. A. Truyol Serra, *La filosofía jurídica y política de Suárez, con especial referencia al problema del voluntarismo*: RevPortFil 11, II (1955) 500-506.
5. E. Elorduy, *Influjo de Fonseca en Suárez*: RevPortFil 11, II (1955) 507-519.

1. Amplísimo y detallado estudio sobre las posibilidades naturales del hombre, en las obras de Suárez. Analiza en ellas el autor el concepto de felicidad natural con el problema que plantea la incapacidad natural del hombre para adquirirla; problema en torno al cual giran todos los demás de la antropología natural suareziana.

2. Estudia el autor sucesivamente: a) La política imperial de España en relación con la guerra. Es el ambiente en que nació la teoría política de Suárez. b) La guerra como razón de Estado. Condiciones para una guerra justa. c) La guerra, función de la soberanía. Causas de la guerra justa. Todo esto lo contiene el vol. I. El II reproduce la disputa *De Bello*, junto con otros varios textos suarecianos sobre el mismo tema.

3. Consideraciones fundamentales de Suárez sobre el derecho natural y el derecho de gentes.

4. En el problema del fundamento de la ley, Suárez no es voluntarista, como se le ha reprochado.

5. Citas de Fonseca en Suárez y estima que éste hacía de él, como comentador de Aristóteles.

S. Lorenzo de Brindis

1. Dominic of Herndon O. F. M. Cap., *The Heavenly Queenship of God's Virgin Mother, according to St. Lawrence of Brindisi*: CollFranc 24 (1954) 303-328; 25 (1955) 114-148.
2. M. Vincenti, *San Lorenzo da Brindisi di fronte alla "Ineffabilis Deus" ed alla "Fulgens Corona"*: Mar 16 (1955) 332-353.

1. Reune y estudia el autor los numerosos pasajes en que el santo predicador habla de la Realeza de Nuestra Señora.

2. Pensamiento y doctrina de San Lorenzo de Brindis en el punto de la Inmaculada y en el problema de los principios mariológicos.

La Puente

L. CURA PELLICER, *Santidad positiva de María en su Inmaculada Concepción, según el V. P. Luis de la Puente S. I.* : MiscCom 23 (1955) 9-79.

Estudia el autor la plenitud de gracia en María según los principios de proporcionalidad y de «cercanía», en los que coincide La Puente con Suárez y Santo Tomás. A continuación nos da su doctrina sobre la gracia inicial de Nuestra Señora. Sigue el estudio sobre las virtudes de la Señora, sobre la plenitud dinámica y creciente de su gracia y sobre su proyección social en la Mediación.

Oña

E. GÓMEZ, O. DE M., *La Inmaculada Concepción de María según el Ilmo. Fr. Pedro de Oña* (1560-1626): Est 11, II (1955) 11-23.

Después de una breve nota bibliográfica y biográfica de Oña, recoge y clasifica el autor algunos textos del célebre mercedario sobre la Inmaculada, insistiendo en la filiación mariológica de Oña con respecto a Saavedra.

Salmanticenses

ENRIQUE DEL SDO. CORAZÓN O. C. D., *Los Salmanticenses y la Inmaculada; su tesis sobre la redención y el débito de la Virgen* : Salm 2 (1955) 265-298.

Doctrina de los Salmanticenses sobre el débito del pecado original en Ntra. Seño-ñora. Los Salmanticenses salvan perfectamente el concepto de redención preservativa. Analiza y refuta el autor la interpretación que de este punto había dado antes el P. Alcántara.

Alva y Astorga

A. DE EGUILUZ, O. F. M., *El P. Alva y Astorga y sus escritos inmaculistas. Bosquejo Bio-bibliográfico* : ArchIbAmer 15 (1955) 497-594.

Alva, oriundo de Carbajales, diócesis de Santiago, Provincia de Zamora, nació probablemente en 1602 ó 1601. Ya a los 8 años, según parece, se traslada al Cuzco (Perú) donde fué alumno del Colegio-Seminario de S. Antón. Entra en el Noviciado de la Provincia Franciscana de los XII Apóstoles (en Lima) el 23 de abril de 1620 ó 1621. Años adelante fué predicador, profesor y superior. El año 39 vino a España, donde permaneció, ocupado en asuntos de su Provincia, y después en estudios de investigación. Nombrado Procurador de la causa de S. Francisco Solano, pasa a Roma, encargado también de ordenar los Archivos y Bibliotecas de la Orden. En 1655 muy probablemente se encuentra de retorno en España, con residencia en Madrid. En 1660 inicia sus publicaciones sobre la Inmaculada con el *Sol Veritatis.* Dedica en parte los dos años siguientes a estudiar los Archivos de Francia, Países Bajos y Alemania. Murió en Lovaina, 5 de abril, 1667. Sus obras presentan dos aspectos: el positivo (testimonios en pro de la Inmaculada: *Militia, Monumenta, Radii Solis,* etc.); otro, negativo: tradición vista por los maculistas (*Sol veritatis, Nodus indissolubilis,* y en general toda la literatura polémica que sigue a.

estas obras). En cuanto a sus publicaciones puede destacarse: que de la *Bibliotheca Virginalis,* proyectada en 24 volúmenes sólo salieron tres: entre sus obras es la menos citada; que la *Militia Immaculatae Conceptionis* contiene un Indice alfabético de 6.000 testimonios en pro del privilegio; finalmente dejó más de 7 obras inéditas y planeadas, sin contar los vols. no publicados de la *Bibliotheca Virginalis.*

Antonio de la Cruz

ALBERTO DE LA V. DEL C., *Figuras de la Escuela Mística Carmelitana: III. El Vbl. P. Antonio de la Cruz*: RevEspir 14 (1955) 17-36.

El P. Alberto de la Virgen del Carmen estudia la figura de Antonio de la Cruz, discípulo de los PP. Gracián y Aravalles. Natural de Tembleque, pueblo de Toledo, profesó en el Noviciado de Pastrana el 18 de diciembre, 1611. Fué Prior del Sto. Desierto de Bolarque y Provincial de la Provincia de S. Alberto de Méjico. Murió en Madrid el 1670. Sus obras, todas manuscritas, se hallan en la Biblioteca Nacional de Madrid. A las conocidas por el P. Silverio, se añade ahora un quinta, cuyo hallazgo se debe principalmente el P. José M.ª de la Cruz. Ms. 3633 de la BiblNac. Se titula «Del Perfecto Perlado».

El articulista describe también los mss. de las restantes obras de Fr. Antonio, y estudia las fuentes de la obra científica del mismo.

José de Jesús María

ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, *Notas del Proceso Inquisitorial contra la "Subida del alma a Dios" del P. José de Jesús María (Quiroga), O. C. D. Autenticidad de la obra*: RevEspir 14 (1955) 76-82.

Comparando los mss. 7229-8452 de la Bibl Nac. de Madrid, de los cuales el primero contiene la segunda parte de la *Subida* y el segundo, la primera, el P. Enrique concluye la autenticidad de la obra, si bien se observan ciertas discrepancias entre los mss. y el impreso; tal vez los editores del escrito póstumo son los causantes de las anomalías de tipo estilista, redaccional, dispositivo; incluso se contienen en el ms. 8452 algunos capítulos de verdadero mérito doctrinal, que no han pasado a la obra impresa.

Francisco de Jesús

ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, *Ultimos datos históricos sobre el P. Francisco de Jesús, autor de la Epopeya Mariano-Concepcionista, Carmelita Descalzo* (1599-1682): RevEspir 14 (1955) 71-75.

El autor se muestra opuesto a identificar este poeta carmelita con un Fr. Francisco de Jesús tres veces prior de Córdoba, identificación propuesta por el P. Emeterio de Jesús María (cf. Monte Carmelo, 1954, 251-276). En cambio el P. Enrique ve en el autor de la epopeya a otro Fr. Francisco, a saber, el llamado *ermitaño perpetuo* de Batuecas, muerto en 21 de abril, a. 1682. A los datos descubiertos por el P. Andrés de la Encarnación sobre este Fr. Francisco de Jesús, añade el articulista nuevos informes, que ha encontrado en el Archivo Provincial carmelita de la Prov de Castilla.

Juanetin Niño

J. NOGUEIRO, O. F. M., *Un gran promotor del Movimiento Inmaculista de la primera mitad del siglo XVII: Fr. Juanetín Niño*: ArchIbAmer 15 (1955) 1047-1052.

Intervenciones en la controversia inmaculista de este franciscano, confesor de la Infanta clarisa Sor Margarita de Austria, tía de Felipe III, y Ministro Provincial de la Provincia franciscana de Santiago.

Antonio de Trejo

M. R. Molinero O. F. M.,*Fr. Antonio de Trejo y el Movimiento Inmaculista en la Diócesis de Cartagena*: ArchIbAmer 15 (1955) 1057-1071.

Actividad de este Obispo de Cartagena en los años 1623 y 1624 por lo que se refiere al juramento y voto inmaculista, y a la declaración de la Inmaculada, como Patrona de la catedral, ciudad y reino de Cartagena.

Saavedra

R. Rosca O. de M., *La exención de todo débito según Silvestre de Saavedra*: Est 11, I (1955) 29-42; 11, II (1955) 55-63.

Terminología de Saavedra sobre el débito, su doctrina sobre la exención del mismo en Ntra. Señora, razones de ésta en el sistema de Saavedra y su conexión con la redención de María. El autor quiere subrayar la continuidad de doctrina en Saavedra desde 1615. Su razonamiento no acaba de convencernos. En esa fecha aún no parece que piense Saavedra en un problema que precisamente entonces iba a tomar proporciones excepcionales en la teología española.

Juan de Santo Tomas

A. Manuel Gonçalves, *Actualidade de Frei Joâo de Sâo Tomás*: RevPortFil 11, II (1955) 586-594.

Recorre los testimonios actuales a favor de Juan de Santo Tomás.

Juan M. de Bordeaux

Julien-Eymard d'Angers O. F. M. Cap., *L' "Epictète Chrétien" de Jean-Marie de Bordeaux, tertiaire régulier de S. François* (1658): RevAsc Myst 31 (1955) 174-197.

Los múltiples estudios del autor sobre las corrientes estoicistas en Francia se habían fijado principalmente en el influjo, interpretación y supervivencia de Séneca. Aquí se alarga el cuadro y se estudia a Epicteto, presentado por el terciario franciscano Juan M.ª de Burdeos. Analizando el libro «El Epicteto Cristiano», clasifica a su autor entre los «estoicos cristianos», justificando dicha clasificación.

Alejandro VII

C. Gutiérrez S. I., *España por el dogma de la Inmaculada. La embajada a Roma de* 1659 *y la Bula "Sollicitudo" de Alejandro VII*: MiscCom 24 (1955) 480 p.

Dos partes tiene esta obra. En la primera (p. 1-75) se da la historia de los preparativos hechos en España para la embajada enviada a Roma en 1659 y de la labor por ella desarrollada en la ciudad eterna, que culminó en la bula «Sollicitudo». En la segunda (p. 79-474) se publica una preciosa colección de documentos que fundamentan sólidamente la exposición anterior. Entre ellos es el primero en extensión y en importancia la Instrucción del Rey a su embajador (p. 85-216), que, aunque obra oficialmente de la Junta de la Concepción, debe atribuirse a Fray Alonso Vázquez de Miranda O. de M.

Los restantes documentos, hasta 176, son despachos diplomáticos, que permiten seguir todos los pormenores de las negociaciones.

En apéndice se dan tres minutas de la bula «*Sollicitudo*», junto con el texto definitivo para poder apreciar las formas sucesivas por que este último fué pasando.

Sinnich

F. CLAEYS BONNAERT, *Jean Sinnich, professeur à Louvain et un des premiers défenseurs de Jansenius* (1603-1666): EphThLov 31 (1955) 406-417.

Describe el autor con nuevos documentos la actitud de defensa del *Augustinus* que tomó desde el principio Sinnich, su viaje a Roma, su actividad posterior y sus obras generalmente anónimas y antijesuíticas.

Antonio de las Llagas

R. RICARD, *Un spirituel portugais du XVIIe siècle: Fr. António das Chagas. Um homem e um estilo do séc. XVII.* Lisboa 1953, XX + 503 p.: RevAscMyst 31 (1955) 84-91.

Nota sobre el libro de LOURDES BELCHIOR PONTES, *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do séc XVII* (Lisboa 1953).

La Salle

A. RAYEZ S. I., *La spiritualité d'abandon chez saint Jean-Baptiste de la Salle*: RevAscMyst 31 (1955) 47-76.

Concepción del abandono en la fe como doctrina espiritual lasaliana. Su importancia en el conjunto de su espiritualidad y sus posibles fuentes.

Amort

W. BARTZ, *Die Demonstratio Catholica des Eusebius Amort und der Konvergenzbeweis John Henry Newmanns*: TrThZtschr 64 (1955) 81-90.

Coincidencias y diversidades entre el método apologético de Amort y el de Newmann, a propósito de la suma o convergencia de probabilidades.

Historia de las ideas

1. P. BLET, *Jésuites et libertés gallicanes en* 1611: ArchHistSI 24 (1955) 165-188.

2. PEDRO DE ALCÁNTARA MARTÍNEZ, *Corredención, pecado y débito, según los teólogos salmantinos*: Salm 2 (1955) 536-584.

3. B. LLORCA, *Los jesuítas españoles y la Inmaculada Concepción, desde principios del siglo XVII hasta* 1854: Salm 2 (1955) 585-613.

4. J. GARCÍA TORRES, *La necesidad de la confesión sensible (desde Suárez, 20 Junio* 1602, *a la Instrucción de la S. Penitenciaría*, 20 *Marzo* 1944): ArchTeolG 18 (1955) 63-132.

5. B. HAERING-L. VEREECKE C. SS. R., *Le théologie morale, de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse*: NouvRevTh 77 (1955) 673-692.

6. E. MOORE S. I., *Principios constitutivos de la materia leve*: ArchTeolG 18 (1955) 5-62.

7. E. MOORE, *Textos inéditos de la Escuela Salmantina sobre los principios constitutivos de la materia leve*: ArchTeolG 18 (1955) 165-230.

8. H. SANTIAGO OTERO, *En torno a los Alumbrados del Reino de Toledo*: Salm 2 (1955)614-634.

9. V. CAPÁNAGA, O. R. S. A., *San Agustín y la espiritualidad moderna*: RevEspir 14 (1955) 156-169.

10. J. M.ª DE LA CRUZ MOLINER, *Repertorio de Autores Españoles de Espiritualidad*: RevEspir 14 (1955) 53-70.

11. A. URIBE, O. F. M., *La Inmaculada en la literatura franciscano-española*: ArchIbAmer 15 (1955) 201-495.

12. A. RECIO, O. F. M., *La Inmaculada en la predicación franciscano española*: ArchIbAmer 15 (1955) 105-200.

13. M. DE CASTRO, O. F. M., *Legislación inmaculista de la Orden Franciscana en España*: ArchIbAmer 15 (1955) 35-103.

14. J. MESEGUER FERNÁNDEZ, *O. F. M., La Real Junta de la Inmaculada Concepción* (1616-1817/20). *Bosquejo Histórico*: ArchIbAmer 15 (1955) 621-866.

15. J. F. BONNEFOI, O. F. M., *Sevilla por la Inmaculada en* 1614-1617. *Principios de un decisivo movimiento teológico*: ArchIbAmer Segunda Epoca 15 (1955) 1-33.

1. Publica una larga carta del Nuncio en París al Cardenal Secretario de Estado (3 enero 1612) sobre el asunto de la petición de los Jesuítas en relación con las libertades galicanas.

2. Estudia las relaciones entre la corredención, el pecado y el débito en varios teólogos de Salamanca: primero en Juan de Segovia y Torquemada; después, con horizontes distintos, en Velázquez y Nieremberg.

3. Sumaria reseña de autores jesuítas que en ese período escribieron sobre la Inmaculada.

4. El problema de la necesidad de la confesión sensible para el sacramento de la penitencia se ha agudizado con ocasión de la Instrucción de la Penitenciaría en 1944. El autor ve un antecedente histórico en las teorías de Suárez sobre la confesión a distancia, y traza aquí la evolución doctrinal, que va de la condenación del pensamiento suareciano en 1602 a la Instrucción de 1944. En ese período de casi tres siglos y medio el problema se ha estudiado desde puntos de vista diversos. El autor reune un abundantísimo material para estudiarlo. Lástima que la elaboración de ese material sea demasiado esquemática, sin la necesaria precisión de contornos y de matices.

5. El problema que se propone el P. Vereecke es el siguiente: ¿Cómo se ha hecho históricamente el paso de una Moral incorporada al dogma y construída en el esquema de las virtudes (Sto. Tomás) a una Moral separada y escrita en el esquema de los mandamientos (S. Alfonso)? Desde el principio afirma el autor que el nudo de este cambio hay que buscarlo en el siglo XVI y precisamente en las obras de los teólogos jesuítas. La evolución tendría tres estadios: El primero, en los siglos XII-XIII, culmina en Sto. Tomás; el segundo, siglos XIV-XVI, desemboca en la obra de los teólogos jesuítas; el tercero, siglos XVII-XVIII, resuelve sus oposiciones en S. Alfonso. El Autor no pretende otra cosa que trazar las grandes líneas de la evolución histórica, como un primer esbozo, que sirva de base a investigaciones monográficas más detalladas.

6. El presente estudio está dedicado principalmente a Cayetano y Vitoria. Junto a aquél se agrupan las Sumas de su tiempo. Junto a éste los teólogos de la Escuela Salmantina, en su sentido más estricto, que de él dependen. Para Cayetano el constitutivo de la materia grave o leve hay que buscarlo en la contrariedad ,o no, a la caridad. Vitoria y su escuela no disienten en eso. Más dudoso es si disienten de Cayetano al mantener que la gravedad o levedad del acto no depende de la voluntad del legislador, sino de la materia en sí misma. Es dudoso, porque no está del todo clara en este punto la mente del célebre Cardenal dominico.

Mas este trabajo, cuidadosamente elaborado, aporta mucho más a la historia de la teología postridentina, sobre todo a la de la Escuela de Salamanca, sobre la que ha precisado datos y fechas de interés histórico. Así por ejemplo, a propósito de las lecciones de Vitoria sobre la 1-2 y de la fecha en que murió Bartolomé de Medina.

7. Los textos aquí publicados ofrecen la comprobación documental a las afirmaciones del estudio anterior en las páginas que se refieren a la Escuela Salmantina. Los fragmentos editados son los siguientes:

Vitoria, 1. 2 q. 72 a. 5; q. 88 a. 1-2; q. 96 a. 4.
Barrón, 1. 2 q. 72 a. 5; q. 88 a. 1-2; q. 96 a. 4.
Cano, 1. 2 q. 72 a. 5.
Domingo de las Cuevas, 1. 2 q. 96 a. 4.
Domingo Soto, 1. 2 q. 88 a. 2; q. 96 a. 4.
Sotomayor, 1. 2 q. 72 a. 5; q. 88 a. 1.
Gallo, 1. 2 q. 72 a. 5; q. 88.
Anónimo 1.º, 1. 2 q. 72 a. 5; q. 88 a. 1.
Anónimo 2.º, 1. 2 q. 96 a. 4.
Todos estos fragmentos se toman de diferentes manuscritos vaticanos.

8. Descripción de las características que ofrece el grupo de Alumbrados del Reino de Toledo, y observaciones sobre su doctrina y la génesis histórica de su existencia.

9. Se subraya la radical oposición entre Agustín y la Reforma (vg. imagen de Dios, concepción de hombre; para el Santo van juntas: propiedad de las obras buenas y gloria de Cristo; sentimiento de la propia dignidad cristiana y el de la humildad y confianza en Dios; cosas inconciliables en la Reforma). Por otra parte, la espiritualidad moderna está muy ligada a cuatro aspectos de la doctrina agustiniana sobre la imagen creada: *agónico* (lucha ascética), *interiorista* (*noli foras ire, in teipsum redi*), *cristológico, trinitario* (*vita tua Deus est, vita tua Christus est, vita tua Spiritus Sanctus est*).

Afinidades entre Agustín e Ignacio de Loyola (dos ciudades—dos banderas; fin del hombre; caída de los Angeles, del hombre; orgullo, vicio capital del hombre caído; valor de la humildad y la obediencia; la indiferencia—*indifferenter uti isto mundo* etc.). Influjo agustiniano en los ascéticos agustinos, en la espiritualidad franciscana, en la devoción benedictina, en los autores franceses (Fenelón, de Berulle, Francisco de Sales, Bossuet, Pascal), San Alfonso M.ª de Ligorio y S. Agustín.

10. Lista de 200 autores: 34 Cartujos (siglos 12-19); 53 Mercedarios (50: s. 13-19, más 3 de época incierta); 113 Dominicos (95: ss. 13-19, más 18 de época desconocida).

11. Avisa el autor que no pretende ser exhaustivo, sobre todo, teniendo en cuenta las limitaciones de tiempo y espacio. Aun así el catálogo de casi 300 pp. merece atención especial y será de gran utilidad a los eruditos. Teólogos en general, comentaristas de Escoto en particular, exegetas, controversistas, predicadores, místicos, historiadores, li-

teratos, desfilan en el denso artículo. El autor anota que ha conseguido incluso localizar interesantes manuscritos que se creían perdidos.

12. Los predicadores franciscanos españoles, más o menos acertadamente, tratan las grandes tesis de Mariología, referentes al misterio de la Concepción: Predestinación, Redención, Preservación y Plenitud de gracia. Al hablar de la Predestinación casi todos desarrollan también estos puntos: María, inmune de los pecados original, personal y venial; del «fomes peccati»; del débito o exención de contraer el pecado original; santidad positiva y plenitud de gracia en María. Las predicaciones franciscanas sostienen que el privilegio de la Concepción fué otorgado a María «propter praevisa merita Christi Redemptoris»; dicen que fué «sublimiori modo redempta», como se enseña en la Bula Ineffabilis. La mayoría niegan todo débito, próximo y remoto, y afirman que la Virgen fué exenta del 'fomes peccati' en su Concepción pasiva.

13. Se estudian sobre todo las prescripciones acerca de juramentos en favor de la Inmaculada, erección de Cofradías, Oficios, Misa, etc.

14. Actividad diplomática, doctrinal y litúrgica de la Junta definitiva (1652-1665). El Apéndice de documentos contiene 59 nn.

15. Manifestaciones de fe (coplas, procesiones, festividad del 8 de Diciembre, Embajada de Felipe III a Paulo V) y sus repercusiones doctrinales (controversia llamada del 'débito de pecado', sentencia del Tribunal de la Inquisición de Madrid, en 22 de Enero, 1616, Breve y Constitución apostólica de Paulo V). Fray Francisco de Santiago, como iniciador de este movimiento.

INDICE DE PERSONAS

I N D I C E

ESTUDIOS

TEXTOS INEDITOS

BIBLIOGRAFIA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada



Vol. 19 (1956) Fasc. 1

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Anuario para la Historia de la Teología en el período 1500-1800

Vol. 19 (1956) Fasc. 1

Redacción

(Originales, Obras para recensión, Revistas de intercambio)

Apartado 32 - Granada

Administración (Suscripciones, pagos)

Medinaceli, 4 - Madrid

INDICE

ESTUDIOS




GTU Library
3 2400 00253 8696